

الكتاب في الفقه

مجلد اول

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لاه
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه
والمسلمين
أجمعين
هذا كتاب في الفقه
المجلد الأول
الكتاب في الفقه
المجلد الأول

والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
وآله وصحبه
والمسلمين
أجمعين



وعلی اصول الیزدی شرح مصدرة وکتاب التل
استعابا وکتابا واکرها وافتها شرح فيه
الکتاب المصنوع وخرجه منه مصدرة

MILLET CERİAL KUTUPHANESİ	
KİTAP NO	V. Carullah
ESKİ NO	488 m.
YENİ NO	
TASNİF NO	

Mikro Film
Arşivi : 4736

الذكر السابع من التماثيل شرح اصول الفقه للشيخ
 فخر الإسلام علي البردوي رضي الله عنه
 العبد الضعيف الي حبيبه اميركا تبيين الي حبيبه العبد
 الفار الي المتقاني افئدة في جمادى الآخرة من
 سنة خمس وخمسين وسبعمائة تصديق بالقاهرة
 المحروسة

سعد الله ملك العبد المذنب
 احمد بن يوسف حسن
 عالم الله المخلص

سعد الله ملك العبد المذنب
 علي بن محمد بن علي بن عبد الله
 عالم الله المخلص

العبد الفقير عبد الله بن محمد بن علي

Mikro Film
 Argvi : 4736

الذكر السابع من التماثيل شرح اصول الفقه للشيخ
 فخر الإسلام علي البردوي رضي الله عنه
 العبد الضعيف الي حبيبه اميركا تبيين الي حبيبه العبد
 الفار الي المتقاني افئدة في جمادى الآخرة من
 سنة خمس وخمسين وسبعمائة تصديق بالقاهرة
 المحروسة

الذكر السابع من التماثيل شرح اصول الفقه للشيخ
 فخر الإسلام علي البردوي رضي الله عنه
 العبد الضعيف الي حبيبه اميركا تبيين الي حبيبه العبد
 الفار الي المتقاني افئدة في جمادى الآخرة من
 سنة خمس وخمسين وسبعمائة تصديق بالقاهرة
 المحروسة

الذكر السابع من التماثيل شرح اصول الفقه للشيخ
 فخر الإسلام علي البردوي رضي الله عنه
 العبد الضعيف الي حبيبه اميركا تبيين الي حبيبه العبد
 الفار الي المتقاني افئدة في جمادى الآخرة من
 سنة خمس وخمسين وسبعمائة تصديق بالقاهرة
 المحروسة



٥٨٨

الله اجتن الحليم رقيقه ولا تقصر
قوله وهذا باب فقيه الشريعة من التفسير
 متوجه هذا الباب صاحب المقوم بقوله باب القول في شرح الرسول
 عليه السلام من تلقاها بالراي فبعض اصحابنا لم يداووا
 وقولهم من كان ذلك الا بالوحي والالهام وقول
 بعضهم كان له ذلك بالوحي والراي جميعا والقصد عندنا
 ان يقول من كان له الشريعة بالراي ابتداء في نفسه طرحة عن
 الوحي فيما ابتداء به وكان له العلم بانه بعد ذلك الى هذا
 لفظ التوقيف وبوجهه تمس الاية بالبرهنة بقوله فضل في
 بيان طريق الرسول عليه السلام في اطلاق الحكم الشرعي
قوله ولو لاجل بعض الناس والظن بالباطل في
 هذا الباب كان الاقتصار الكف عن يقينهم في انه المتفرد
 بالكل الذي لا يحيط به الا الله تعالى يعني ان بعض الناس
 يطعنون بان اطلاق جهلهم ويقولون لا يجوز للنفس صلي الله عليه
 السلام اطلاق ذلك لانه لا يتناول عن اخطا فلو جاز الاحتداد له
 لا وجب ذلك وهما في قلوب الناس وقد فرغ من الدخول في
 الاسلام فقال الشريعة على طبقهم ولو اطعمهم على هذا الوجه
 لكان الايمان لا يلقم الوحي الى افرع منها العاقل الخبير
 وموتى بالخطا وفيه نسبة الخطا اليه وان كان لا يجوز زعمه
 على الخطا في ذلك لاسا في الادب علان في تقسيم نوع
 احاطة باوصافه عليه السلام والخطا ووصافة الا الله تعالى
 لانه المتفرد بالكل الذي لا يحيط به الا الله تعالى ولكن
 قسمنا فينا اطعم الطاعين ورد العليم وهذا مع كلام
 الشيخ رحمه الله **قوله** والوحي نوعان ظاهر وباطن
 اما الظاهر فالاية انما كانت ماثلة لمنان الملك فوقع في شجرة

عن علي

بعد عمله بالبرية باية فاطمة وهو الذي اتول عليه بلسان الروح
 الامين عليه السلام والناظر ما ثبت عنه ووجهه لما اشار
 الملك من غير بيان باكلامه فاما ان يتعلد السلام ان روح
 القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستتبرك وتزهد
 الا في تقوا الله واجملا في الطلب والثالث ما ثبت في القلب بلا
 شبهة ولا فراج ولا مضار بالبرية من الله تعالى بان اراه
 بوجوه عنده فاما لاجل ووجه فاما ان الله جعل الشريعة
 الوحي الظاهر بلته امتا كما ترى احدها ما ثبت لمنان الملك
 والثاني ما ثبت بالشارقة والثالث ما ثبت في القلب بلا شبهة
 اي ظاهر بالبرية والله تعالى وجعل شمس الائمة السرخسي الوحي
 الظاهر فمعين والقسم الثالث جعله الوحي الباطن وما قاله
 شمس الائمة الحق لان ما ثبت في القلب بالالهام ليس بظاهر
 بل هو باطن فقال شمس الائمة والوحي نوعان ظاهر وباطن
 في الظاهر منه قسما باحد هما ما يكون على لسان الملك مما يفتح
 في سمعه بعد عمله بالبرية فاطمة وهو المراد بقوله تعالى
 قل تله روح القدس من ركب بلحي بقوله انه يقول رسول الله
 الاله والاخر ما يتجلى له باشارة الملك من غير بيان بكلام
 واليه اشار رسول الله صلى الله عليه في قوله ان روح القدس
 نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستتبرك وتزهد وتقا فتقوا الله
 واجملا في الطلب والوحي الباطن هو ما يبدأ القلب عن حجة لا
 فيه شبهة ولا مضار ولا فراج واذلك بان يظهر له الحق
 بتوريقه من ربه فيظهر له الحاد به واية اشارة الله تعالى
 بقوله الحق من الناس ما اراد الله ان يهديه فلينص الله
 رحمه الله واذا بالاية القاطعة العلم الضروري والمنان للشك
 بان المبلع ملك نازك بالوحي من الله عز وجل وقال صحيح

اي في حق سيد

القول بعد الالهام ان يؤخذ على قلبه لا يرى الاثبات واجدا
 ويتصور صليبه بقرار القلب عليه انه من الله تعالى وقال سبق
 من ان التقويم في باب القول في الالهام الالهام مصلح للقلب
 يعلم يدعون الى الصلابة من غير استدلال بآية ولا نظور فحين
 وقبل الالهام ما خلق الله تعالى قلبا عاجلا من العبد القوي
 الداعي الى العوا المزعجة فيه وقال ابو عبيد القاسم بن
 سلام في حديثه عن النبي صلى الله عليه وآله ان روح القدس نفث في
 روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فقوا الله ولا تحلوا
 في الطلوع حذثنا هشيم قال اخبرنا اسمعيل بن ابراهيم
 عن زبير بن العباد عن اخيه عن عبد الله بن مسعود رضي الله
 عن النبي صلى الله عليه وآله في قوله نفث في روعي هو ان النفث
 بالضم شدة بما نفث وما النفث الا يكون الا ومعه شيء من
 الرقيق وقوله معناه هو ان النفث في روعي نفث في روعي
 وهذا خبر الراوي في روعي بالفتح وليس هو من هذا خبر
 الى هذا الخبر الى عبيد وزوجا القديس هجر بن عبد السلام
 ومع قوله واجلوا في الطلوع لا يندرج خبره في المقدر هو
 الذي يخص لا غير **قول** في هذا وفي ظاهر كلمة مقرون بما
 هو ابتداء ما في الالهام من حقيقة بالتمثل وانما التمثيل
 الظاهر وهذا من خواص النصيب الله عليه حيث كان حجة بالآخرة وانما
 تكون غيره بشئ من حجة على ما في الامارات الاوليا وعما قدس
 الاعجب اصوله وهذا كدعوة ونو بالابتداء ومعه لا يتلوه
 هو التماس في قلبه في حقيقة حيث يظهر به ما هو المقصود
 ذلك خاص بنسب الله عليه السلام كنيت بدلالة القاطعة
 ولا شركة الاشارة في ذلك لان كرم الله تعالى يد من شامخ آية
 حقه وذلك كرامة الاوليا والها لفظ شمس الامة حجة

قال صح
 زبير بن العباد عن
 اخيه زبير بن العباد
 عن عبد الله بن مسعود
 في قوله نفث في روعي

طريق

من الالهام

وصف

ومضمون كلام الشخص واحد لان التفاوت بينهما ان
 الشخص اشارة بقوله هذا الوحي الظاهر باقتضائه الشاهد
 ثم كماله بقوله هذا الوحي الظاهر بالباطن جميعا على
 ما لا يذكر لانه حصارا للوحي الظاهر بالباطن وقد
 حصله الشاهد ان افتتاه الوحي الظاهر بغير الكلام ان ما ثبت
 بلقاء الملك وما ثبت باشارة الملك بالالهام وما ثبت بالالهام
 كماله في روي مقرون بالالهام على ما ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله
 منتهى يدور في حقيقة ما يتأخر فيما يتأخر له من الوحي حتى يتحقق المقصود
 منه ونحن نقول ان هذا يدل على حقيقة بعد تبليغه عليه السلام
 ايانا ولو لم يكن طريقا من الوحي فحينئذ لان ظهر الدعوى بلقاء
 الملك والدعوى باشارة الملك والمعض بالالهام وهذا الذي
 قلنا من الاقسام الثلاثة من الوحي من خواص النصيب الله عليه
 لانه لا شركة الاشارة في الوحي لان الذي يوحى اليه هو النبي
 لا غير ونبئت بدلالة القاطعة بالآخرة في حقه عليه السلام
 وحين كرامة الناس كونه وحيا وحجته عليه التبيين فيما ثبت
 له العاقل بهذه الاقسام الثلاثة خلا ما يكون للاوليا من
 الالهام بسبيل الكرامة لمن النصيب الله عليه فانهم اذا امر
 بوجوب ما يتلوه لا يظهر لهم الكرامة فان الالهام في حقه كرامة
 لم لا يكون حجة على غيره لان الالهام قد يكون من الله تعالى
 ومن الملك وقد يكون من الياس على ما قال الله تعالى وات
 الشياطين ليؤمنن الى الاوليا ومن نفسه على ما قال الله تعالى
 وتعلم ما توسوس به نفسه ولن يفتح القلب من الالهام
 الحق والباطل الا بعد نظر واستدلال باصول الدين
 فلا يكون الالهام مجرد حجة على الغير **قول** وقال
 الوحي بالباطن في وما يتلوه باجتهاد الراي بالنظر في الاحكام

المنصوصة على ان الشيخ قسم الوحي على نوعين ظاهر وباطن
 فحصل الظاهر على ثلثة اقسام فمن تمكن بيانها وبشرع الا ان في بيان
 الوحي الباطن وهو الذي يتألف من تعليمه السلام ما يجتهد في فهم
 شمس الاية الشريفة ايضا الوحي على نوعين ظاهر وباطن لكنه
 جعل الظاهر ما ثبت بلسان الملك وما ثبت بأشاره الملك وجعل
 الباطن ما ثبت بالالهام وجعل هذا القسم وهو ما ثبت بالاجتهاد
 الراي ما يشبه الوحي فقال **واما ما يشبه الوحي فهو**
 رسول الله صلى الله عليه فهو استنباط الاحكام من المصوح
 بالراي والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله عليه السلام
 بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون
 صوابا لا محالة فان كان لا يفرق على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة
 ومثل هذا من الامثلة لا يحل عزله الوحي لان الجهد يخطئ
 ويصيب وقد علم ان كان رسول الله عليه السلام من صفته
 الكمال في الخطا به الا انه تعالى لا يشك ان علمه لا يساويه
 في العلم بالراي والاجتهاد في الاحكام لانه لفظ شمس الحجة
 رحمه الله قوله **ولمختلف في هذا الفصل اي اختلاف**
اهل الاصول فيما ينزل الاجتهاد فيلجئ الى النص صلا الله عليه
 ان يقال اجتهاد في الاحكام ام لا فقال الشيخ في بعض
 ان يكون هذا من حصة النبي صلا الله عليه وانما له الوحي بالظاهر
 الظاهر لا غير وانما الراي والاجتهاد لامته وفي بعضهم
 كان له العمل في الاحكام الشرعية بالوحي والراي جميعا والقول
 الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول عليه السلام
 ما هو في نظر الوحي فيما يروى اليه من حكم الواقعة في
 العلم بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وقوله في العلم بالوحي
 عطف على قوله بانتظار الوحي اي في هو ما موزر بالعمل بالراي

فلا

وقال شمس الاية وهذا من غير اختلاف العلماء انه عليه
 السلام كان يجتهد في الاحكام ويعمل بالراي فيها لا نص فيه فان
 ذلك بعض العلماء قال هذا الطريق خطأ الا انه في ما لم يطرأ
 صلى الله عليه فهو العلم بالوحي من الوجوه التي ذكرنا وقال
 بعضهم قد كان يعمل بالوحي تارة وبالراي تارة وكل واحد من
 الطرفين كان يبين الاحكام واحدا والاخر على عين الله عليه
 فيها كان يعمل به من الجواهر التي ليس فيها وجه فترك كان
 ينفذ الوحي لان بعض مدة الانتظار فكان يعمل بالراي
 والاجتهاد وبغير حكمه وهذا اقر عليه كان ذلك حجة قاطعة
 ليعمل لانه لفظ شمس الاية رحمه الله وقد بين الشجاعت
 لاختلافهم على ثلثة اوجه والقاضي او يزيد ذكر اختلافهم
 على اربعة اوجه ذكرنا له اولا الباب وقال صدر الاسلام
 الزيد في اصول فقهه قال **الاشعري** والمعتزلة ومات
 المتكلمين انه لم يكن رسول الله صلى الله عليه ان يعمل بالوحي وما
 كان له ان يجتهد وقال بعض العلماء ما كان له ان يعمل
 بالوحي او بالالهام وقال بعض اصحاب ابن حنيفة كان له
 ان يعمل بالاجتهاد وهو قول مالك والشافعية وقال اكثر
 اصحاب ابن حنيفة بان رسول الله صلى الله عليه كان يعمل بالوحي
 وما كان يعمل بالاجتهاد والايحاديث اشبه بغير نص في ذلك
 الوحي وهو يزيل واقطة طمعه عن تزول الوحي ومثبت الحجة
 والافاضة لحادته الى اثنين بما جاز كان يعمل بالاجتهاد
 فاما في حال طمعه نزول الوحي ما كان له ان يعمل بالاجتهاد
 وهذا في الشرعيات فاما في امور الدين فكان له ان يعمل
 بالراي والاجتهاد وقد فعل في اكثر من ذلك لانه لفظ
 صدر الاسلام وقال صاحب المعتزلة قال ابو علوان

ج
 ع
 ع
 الله

السلام

اي اختلاف

العلماء

الاصح

ما فيه انه عليه السلام لم يكن متعديا بالاجتهاد في شيء من الشريعة
 وحكي عن ابن يوسف انه كان متعديا بذلك وهو زائد في
 في رواية ان يكون في الاحكام التي عليه ما قاله عليه السلام
 اجتهادا وهو قوله في قضاء ذلك ولو قطع عليه الى هنا لفظ
 المتعدي وقال في الدن الرأى في الحصول لغيره ان يكون
 في فعله الرسول عليه السلام ما صدر عن الاجتهاد وهو
 قول ابن يوسف وقال في الوعى وابوه شتم انه لم يكن متعديا
 به وقال بعضهم كان له ان يجتهد في الحروب واما في احكام
 الدين فلا وتوفيقه في ذلك المحققين في الكل لاهن لفظ الحصول
 قوله اجتهاد الاول بقوله الله تعالى وما يستحق عن
 الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محقق في الحظا
 لا يصلح له نصيبا لشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه
 نصيبه فكل من امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدعيه او
 جرح نصيبا له بالراى وفعله لا يحل عمل صيغة المبتدع لغيره
 اي جرح للذي هو الاول وهو الذين ابتدوا الاجتهاد في الشريعة
 وقالوا الله اعلم بالراى لا غير وهو مذهب الاشعرى والمعتزلة
 وعامة المعتزلة واحقوا بقوله تعالى فما ينطق عن الهوى
 ان هو الا وحى يوحى والطا بالراى والاجتهاد لا يشترط
 علما بالوحى ولان الاجتهاد في الحظا والحظا لا يصلح
 لنفسه ابتداء وانما هو لتعدي حكم النص اليه وهو فظا
 كما في حق الامامة فعمله انه ما كان يفتي الحكم ابتداء بالراى الوحي
 وهذا لان نصيبا لشرع عن الله تعالى والله تعالى قادر على ان
 يثبت الحكم بالراى اليقين فلا حاجة الى عمل النبي عليه السلام
 بالاجتهاد في امور الحروب حيث كان للنبي صلى الله عليه
 ان يعمل بالاجتهاد فيها بالاتفاق لانهم من حقوق العباد والمطلوب

قال الشافعي

امر

لمصر

مناد فمذاهب اجتهاد مما يقوم به مصالحهم وينقض حلالهم
 مجاز استغفار الراى في اجتهاد ذلك فانه ليس وبيهم فوق ذلك
 وقال القاضي ابو زيد في التنوير في ما الاول اجتهاد
 تعال وما يبين عن الراى ان هو الا وحى يوحى وقوله تعالى
 قل ما يكون لى ان ابدل من تلقا نصيبه ولا بد لغيره ان يخلو
 فيما يشترط من الاحكام ولو كان بشره برأيه لكان لا يخلو
 الصلوة عليه وكان يجوز خلافه كما كان ذلك في الراى لغيره
 والمعاملات فان رسول الله صلى الله عليه اراد التزك
 دون الملاءمة يذير فقال له الجار ان المذراة
 رأيت أمو وحى فقال بل لا يراى فقال ان اري ان يقول عا
 المذفع فعل اراد رسول الله صلى الله عليه السلام يوم الاحزاب ان
 يصطرا الحكماء شطرا غار المدينة وقال ان الكذا اراى اية
 أمو وحى فقال بل لا يراى فقال لا تشبههم الا السيف ففعل
 رسول الله صلى الله عليه ذلك وما دخل المدينة بها من ثاثير
 الحبل ففسدت فاجتهدوا بالراى فقال انتم اغلوا مودعنا
 وانا اعلم بالامور دينكم فثبت انه صلى الله عليه وكله ليركض
 بين العاطل برأيه والدين في الاصل لله تعالى فالحق رغبة
 برأى لا يوقفت عن العاطل الا عن ضرورة ولا ضرورة لاصحاب
 الوحي وكان هذا الخبر في القليلة بالراى فانه جاز لم
 تأتى عن كونه للضرورة ولا لغيره من وقت نشد ربه على
 الحيان الذي لا شك فيه ولا تأخر اليوم لا نصيب لشرع ثابت
 بالراى ومثل ذلك لاندك وانما تعدي لشرع ثابت
 محل الحث والخلاف في نصيب ابتداء الحكم الشرعي في الامور
 الدين من الحروب والمعاملات والبراعات فانها انا
 اما فطاعتنا كالحرب وما طاب للما فيه بقا وانما ككتساب

ما

الأعمال ولما كانت لما كانت موصلة لا أدبنا إلا عاراً إلى الشريعة
التي بيننا بناتنا تيمناً لصلواتنا وأما الأحكام فله تعالى
يكون لنا بيننا فيها ونفينا لها لفظاً للتقوية قول الله وحده
القول الآخر أن الله تعالى أمرنا بالاعتبار بما
يقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وهو عليه السلام
أمرنا أن نأخذ بالوصف أي ونحذره قول من قال لا ينبغي
أن نحمل في أحكام الشرع بالوحي والرائي جميعاً قوله تعالى
فاعتبروا يا أولي الأبصار وهذا لأنه تعالى أمرنا بالاعتبار
أولاً بالأبصار من غير تفصيل بين الشرع والأقمة لأن قوله
أولاً بالأبصار يشمل ما في شرعنا من الأحكام وهو ما كان
أن نحتمل ولا الاعتدال في الشرع بالظن وهو العمل بالاجتهاد
فذلك هو العمل بالاجتهاد للشرع عليه السلام بل هو عليه السلام
أمرنا بالاعتبار لأنه أدق بصيرة وأوفى عقلاً وأكثر اطلاعاً
على الحقائق الباطنة من غيره **قوله** وقال الله تعالى ففهمنا
سليمان وذلك بعد أن رغبنا الراي من غير نص وهذا الاحتجاج
ثان بالشرع لجواز الاجتهاد للشرع عليه السلام لأنه تعالى
قال وودع داود وسليمان إذ حكما في الحورن إذ نفشت
فيه غم الغموم وكما حكمهم شأين ففهمناهما سليمان وكلا
أبنا حكماً وصلاً ووجه الاستدلال أن الله تعالى مدح
سليمان بالغم دون داود فلو كان حكم سليمان بالوحي ما
استحق المدح ولم يردون داود لأنهما سواهما كان بطريق
الوحي فعمل الله أنما استحق المدح لفهمه الراي فذلك عمل الراي
العمل بالرائي والاجتهاد للشرع عليه السلام **قوله** الزيادة
في معالي القرآن وقوله لو كان من قبل في سجننا لم نصبر
على وادرك قوله وودع داود وسليمان إذ حكما في الحورن

علمنا وادع داود وسليمان إذ حكما في الحورن إذ
نفشت فيه غم الغموم النفس بالليل والنهار وجازف
النفس بآمن غمنا عايد داود وسليمان من شغلهم وقوم
فامسكتهم وروى عن الحورن كان جحطة وروى أنه كان
كروماً فمسكتهم ذلك الحورن في كروا وودع الغم لا اصحاب
الحورن وحكم سليمان بأن تدفع الغم لا اصحاب الكرم فينفذوا
منافقاً من آياتها وأصنافها وغواصها وتدفع الرزق إلى
صاحبها فيقصر عليه إلى أن يعود الكرم فيجيبه وقت يقيد
فذا عاد الكرم لأهله ردت الغم لا آياتها وتدفع الكرم
إلى صاحب الكرم **قوله** في الصباح نفشت الإبراء والغم
تنفش وتنفش نفوساً أي نفشت ليلاً بالاربع ومنه قوله
تعالى إذ نفشت فيه غم الغموم وانفشتها أنا تركتها تنفش ليلاً
بالاربع **قال** الراي فإله الليلة من انقضاء وفي
الليل تنفش بالتحريك ونفث ونفثاً ولا يكون للتنفش إلا
بالليل والليل يكون ليلاً ونهاراً لأنها لفظ الصباح
قوله وكذلك قوله تعالى لقد ظلمك سؤال نجفك إلى
نجا ججوات بالرائي وهذا الاحتجاج ثالث بالنص لجواز
العمل بالاجتهاد للشرع عليه السلام لأنه أن الله تعالى قال في سورة
صافات وهل أتاك خبر الخصم إذ تسوون الحورن إذ يحلوا على
داود ففهم منهم قولاً لا ينفخ خصمان يعني بعضهم على بعض
فحكم بيننا بالحق ولا نشطط وأهنا إلى سوا الصراط وهذا
أمرنا له نسو ونسعون نجة وحل نجة وأحد فقال أهليلجها
وعني الخطأ **قال** لقد ظلمك بسؤال نجفك إلى نجا
والحورن إذ رفعت في الدار وأرفع مكان في المسجد والحورن
ههنا كما تعرفه كذا قال الزجاج ونسوز الجارية تسلفه وأسط

عليه السلام

بُغْضُ أَجَارٍ وَكَرِهٌ مِنَ الْمَرْءِ بِالْبُغْضِ أَلْفَظِيًّا أَيْ أَحْلَاهُ
أَقْلَاهُ وَأَنْزَلَ أَسْتَعْبَاهُ وَكَرِهٌ أَيْ عَدُوٌّ وَالْخُصُومَةُ أَيْ حَرْبٌ
فَقَوَى عَلَى الْحَاجَةِ مِنْ وَجْهِ الْأَسْتِدْلَالِ أَنَّ دَاوُدَ
بَنِي إِسْرَءِيلَ أَخَذَ الْخَصْمِينَ لَقَدْ ظَلَمَ بِسُوءِ جَهَنَّمَ لِمَا جَاءَهُ
بِرَأْيِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَ عَلَيْهِ الْحَرْمَ فَدَلَّ عَلَى جَوَازِ الْاجْتِهَادِ
لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّهُ شَرَعُهُ مِنْ قِبَلِنَا وَهُوَ أَقْضَاهُ اللَّهُ
مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ تَلَوْنَاهُ عَنْهُ شَرَعْنَاهُ قَوْلُهُ **قَالَ** وَهَاتِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ لِحُجَّتِهِ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى السَّيِّدِ مِنْ أَمَّا
كَانَ قَبْلَهُ مِثْلُ مَا لَكَ نَعْرًا فَذَرَيْنِ اللَّهُ الْحَرْمَ وَهَذَا الْحَاجَةُ
رَأَيْتَ جَوَازَ الْاجْتِهَادِ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْبُغْضِ
وَهُوَ حَدَّثَنَا أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ رُبِنَ
اللَّهُ تَعَالَى عَلَى رُبِنِ الْعِبَادِ وَالْقِيَّاسُ عَلَى الْاجْتِهَادِ وَلَمَّا
فِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ قِيَّاسٌ يَقُولُ فِي يَقُولُ الدِّينُ لَمْ يَكُنْ فِي
الصَّحِيحِينَ وَالسُّنَنِ وَمَعْرِفَتُهَا وَقَدْ مَرَّ بِنَا فِي بَابِ بَلَقَتْ
بَيَانُ صِفَةِ حُكْمِ الْأَمْرِ قَوْلُهُ **قَالَ** لَعَمْرُكَ وَقَدْ سَأَلَهُ
عَنِ الشُّكْلِ لِلصَّامِ أَرَأَيْتَ لَوْ حَقَّقْتُ مِنْ مَاءٍ فِي حُجَّتِهِ أَكَانَ يَحْرُمُ
وَهَذَا قِيَّاسٌ ظَاهِرٌ وَهَذَا الْحَاجَةُ خَامِسٌ جَوَازُ الْعِلَالِ الْاجْتِهَادِ
يَأْنِ لَوْ بَدَأَ قِيَّاسُ أَنْ يَنْفَرُ إِنْ الصَّوْمُ عَمَّا عَنْ الْكُفِّ عَنْ
الشُّهْوَيْنِ شَهْوَةِ الْبَطْنِ وَشَهْوَةِ الْفَرْجِ وَشَهْوَةِ الْبَطْنِ فِي
الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَشَهْوَةِ الْفَرْجِ فِي الْخُلُقِ مِنَ الْمُحَضَّمَةِ مَبْدَأُ
شَهْوَةِ الْبَطْنِ وَلَا يَنْفَرُ فِي فَنَادٍ الصَّوْمِ فَكُلُّهُ الْقِتْلَةُ وَهِيَ مَبْدَأُ
شَهْوَةِ الْفَرْجِ لَا يَنْفَرُ فِي فَنَادٍ الصَّوْمِ قِيَّاسًا لِأَخْذِ مَبْدَأِ الشُّهْوَةِ
عَلَى مَبْدَأِ الشُّهْوَةِ وَهَذَا الْبَيَانُ مِنْ الشَّرْحِ وَقَدْ مَطَابَقَةٌ
لِلْمَشْرُوحِ وَالْأَفْعُ صَحَّةُ هَذَا الْحَدِيثِ بِهَذَا الْمَوْجِهُ نَظَرٌ وَقَالَ
أَبُو دَاوُدَ فِي السُّنَنِ حَدَّثَنَا إِسْحَادُ بْنُ نَوْسٍ قَالَ حَدَّثَنَا

عليه السلام

الأخضر

الليثُ وَحَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ حَمَّادٍ فِي حَدِيثِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ
عَنْ يَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ
عَنْ قَالِ بْنِ عَمْرٍو الْحَطَّابِ هَشَشْتُ فَقِيْلَتُ وَأَنَا صَارَ فَقِيْلَتُ
يَا رَسُولَ اللَّهِ صَعَقْتُ لِعَوْنِ الْعِظَمَاءِ قَالَتْ وَأَنَا صَارَ لَـ
أَرَأَيْتَ لَوْ حَضَمْتُ مِنَ الْمَوَائِدِ صَائِرَةً لِعِيسَى بْنِ حَمَّادٍ
فِي حَدِيثِهِ قَالَتْ لَا يَأْسُ بِهِ قُلْ فِيهِ قَوْلُهُ **قَالَ** وَهَاتِ
بِنَا رَجُلٌ الْمَدِينَةِ حُجَّتُهُ إِذَا حُجَّتُهُ مِنْ فِيهِ عَمَّةٌ وَحَدَّثَهُ إِلَى الْحُجَّةِ
وَهُوَ الْحَاجَةُ وَنَحْنُ الْمَرْءُ مِنْ مَطْنٍ وَنَحْنُ الْخَالِيسَةُ فِي الشُّهْرِ
وَيَدْعُو بِزِيَارَةِ الْمَوْجُوهِ لَا وَهْ وَأَمَّا شَهْوَةُ الْبَطْنِ وَشَهْوَةُ
هَذَا يَجْعَلُ بِهِ الْكَلْبُ وَالْكَلْبُ إِذَا نَظَرَ إِلَى الْمَلِكِ فِيهِ مَا يَكْرَهُهُ
فَلَا يَشْرُوهُ كَمَا فِي الْمَهْمَةِ قَوْلُهُ **قَالَ** وَهَاتِ فَقِيْلَتُ
أَنَّهُ يُوجِبُ قِيْلَتُ لَوْ جَاءَ اجْتِهَادُ فِي شَهْوَةِ فَقِيْلَتُ أَرَأَيْتَ لَوْ
وَصَعَدَتْ فِي حَرَامٍ أَمَا كَانَ يَأْتِي قَالِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وَهَذَا اجْتِهَادُ سَادِسٌ فِي الْحَدِيثِ جَوَازُ الْعِلَالِ الْاجْتِهَادِ لِلنَّبِيِّ
عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ تَنْبِيْهُنَ الْأَيَّةُ فِي أَصُولِهِ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوجِبُ كُلَّ شَيْءٍ فِي مِمَّا صَعَدَتْ أَهْلُهُ فَيُجِبُ الْبَطْنُ
أَحَدًا شَهْوَتُهُ لَمْ يُوْجِهِ لَكَ فَكَانَتْ أَرَأَيْتَ لَوْ حَضَمْتُ ذَلِكَ
فَمَا لَانْظَرُ هَلْ كَانَ يَأْتِي بِهِ قَالِ نَعْرًا فَكُلُّهُ يَجِبُ إِذَا
وَصَعَدَتْ فِيهَا يَكْرَهُ وَهَذَا مِنْ طَرِيقِ الْوَالِي وَالْاجْتِهَادِ إِلَى
هَذَا لَفْظُ شَبِّ الْأَيَّةِ رَجَمَهُ اللَّهُ يَا نَدَاهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
قَالَ حَرَّمَ بَشَرَةَ الْحَلَالِ عَلَى حَرَّمَ بَشَرَةَ الْحَرَامِ الَّذِي هُوَ
جُنْدُ الْحَلَالِ فِي مِمَّا بَشَرَةَ الْحَرَامِ لَمْ يَكُنْ فِي مِمَّا بَشَرَةَ الْحَلَالِ
الْحَرَامِ فِي مِمَّا بَشَرَةَ الْحَلَالِ امْتِنَاعُ مِمَّا يَحْرُمُ الْحَرَامِ
وَأَمْتِنَاعُ الْحَرَامِ سَكَنُ الْمُنَافِقَةِ وَهَذَا عَمَّا رَأَيْتُ بِالْأَصْدِ مَا قَبِلَ
فِي صَدْرِهِ هَاتَيْنِ الْأَشْيَاءِ قَوْلُهُ **قَالَ** وَهَاتِ لَمْ يَحْرُمَ الْأَصْدُ

الليث

عليهما شرا رايي لو تفرقت بغير محبة كنت شارباً وهذا
 قياس واجه في غير الاوضاع بخلاف الاستعمال وهذا الحق
 سابع للحدود بين العزل والاجتهاد للنص عليه السلام
 يعني ان الشريعة ضمن اقامة القرينة على كانت الصدقة
 مضمومة باستعمال القرينة بانتقال الاموال اليه واليه الاشارة
 في قوله تعالى اخذ من اموالهم صدقة تطهرهم كما تطهر اموالهم
 ص الله عليه وسلم عاينها في شهر لشمس وفي شهر عامتها بعد المصحة
 لانه لا يقربها الماخ ولا يشترط اليها ومعه كانت عقارب مستهامة
 بمعنى الانكار وصحة الحديث على هذا الوجه نظر في قول
 ولان النبوة صلى الله عليه وسلم استقر الناس في العلم حتى وصح له ما
 حتى على غيره من المشابهة فحاشا ان يحكي عليه معان النص واذا
 وصح له لزمه العلم لان الحق للعلم شرع الا ان اجتهاد غيره
 في العلم والخطا واجتهاده لا يستعمل في العلم على الخطا في ذات الله تعالى
 على ذلك لا على ان مقتضى تفهين وهذا بيان الدليل المعقول
 لوجان الاجتهاد للنص عليه السلام بعين النص الله عليه كان
 سابقا للناس في العلم وكان يترك ما لا يذكر غيره واليه
 اشارة بقوله عليه السلام لو تعلمون ما اعلم لضحكتم ثلبي
 ولتعلمون كذا من غيره وصح له من العلم ما يحكي على غيره واقتصر له
 المشابهة دون غيره واذا جاز لمن دونه ان يعالج الاجتهاد
 لذكر معان النصوص كان عليه السلام اولى بان يعالج الاجتهاد
 لانه لما كان حفي عليه معان النصوص ويذكرها في غيره وهذا
 مع قوله واذا وصحه لزمه العلم اي اذا خطر له معنى النص
 لزمه العلم بمعني النص والعمل بمعني النص هو العزل والاجتهاد
 واما لزمه العمل المعز لان حجة المعز مشروعة للعلم به لكن
 الفرق بين اجتهاده وعليه السلام واجتهاد غيره ان اجتهاده

غير يحتمل الخطا على من علمها هل السنة ويجوز قراءه على الخطا
 فما اجتهاده عليه السلام وان كان يحتمل الخطا فلا يحتمل
 القراء على الخطا في ذات الله تعالى كما ما فعله لمحتاد وذكروا
 اقرانه عليه على ان كان هو الصواب قطعاً وقدنا وقال في شرح
 في اصوله في الاستنباط بالراي فانما يحكي على العلم بمعاني النص
 ولا شك ان درجته في ذلك اعلى من درجته غيره وقد كان يصح
 بالمشابهة الذي لا يفتقر احد من الامة بعده على معناه فمعنا
 بهذا انهم من هذا الدرجة اعلى النهاية ويعمل بالطلب
 الذي يقر به على الخطا المنع من استعمال ذلك نوع من الحق
 ويحيي في استعمال ذلك نوع من الخطا ولا يفتقر احد من درجته
 الاطلاق دون الحق وكذلك ما يصح بطريق الوحي فهو
 محصور وممنه وما يصح بالاستنباط من معاني الوحي فمستخرج
 وقبل افضل درجات العلم للعاقد في الاستنباط الا ان
 ان يكون مستنبطاً من الامة فهو اعاد رتبة من يكون
 حافظاً عنه مستنبطاً فيقول ما يجب من كتاب ما هو اعلى
 الدرجات في العلم عليه فيه الحال ان هذا لفظ شهر الدين
 قوله وذلك مثل امور الحرب وقد كان النص الله عليه
 يشاوره في المواليد عند عدم النص مثل مشا ورتبه في
 امور الحرب الا ان له شاوره في اسارى يتركه في
 ان يكون ان هو الذي عنده فحق عليه حتى نزل قوله تعالى لو لا
 كان من الله سبق لفسد فيها اخذت بظلم الى العمل والاجتهاد في
 العلم الشرعي للنص عليه السلام ومثل العلم بالمشا ورتبه في امور
 الحرب واما قال هذا رد اعلى الفرق الا وحيث قالوا
 ليس للنبي العلم احكام الشرع الا بالوحي ويجوز له العلم
 بالراي في امور الحرب لان الاول حق الله تعالى والى حق

عاينها

بارسول الله

في
الكتاب

أَرَى أَن تَأْخُذَهُمْ وَذِيهِ وَتَكُونُ لَنَا قُوَّةً عَلَى الْكُفَّارِ فَعَسَى اللَّهُ
أَنْ يَهْدِيَهُمْ إِلَى سُبُلِ الْإِسْلَامِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَرَى يَا
الْخَطَّابُ قَالَ قَاتِلُوا أَوَّلَهُ مَا أَرَى الَّذِي دَأَى ابْنُ كَبِيرٍ وَلَكِنْ
أَرَى أَنَّكُمْ تَنْفَرُونَ بِأَعْيُنِكُمْ فَقَدْ كُنْتُمْ عَلَى أَمْنٍ بِعَيْنِكُمْ فَتَضَرَّبُ
عَنْقَدُهُ وَتُخْلَعُ مِنْ قُلُوبِكُمْ لَسَيْتُمْ لِحُمْرِ كَافِرٍ عَسَفْتُهُ قَالُوا هَؤُلَاءِ
أَيُّهُمُ الْكَذِبُ وَنَادَيْتُمْ بِأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا
قَالَ ابْنُ كَبِيرٍ وَمَنْ تَوَاصَلْتُمْ فَلَا كَأَنَّ مِنَ الْخَلْقِ جِئْتُمْ فَذَكَرَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْنَ كَبِيرٍ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ
لَا تَجْعَلْ عَيْنِي عَلَى بَيْتِكَ أَنْتَ وَصَلَّيْتَ عَلَيَّ قَالُوا وَجَدْتَ بَيْتَكَ بَيْتًا
وَأَنْتَ لَمْ تَجِدْ بَيْتَكَ بَيْتًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِنِّي لَأَدْرِي عَرَضَ عَلَيَّ صَاحِبُ بَيْتِكَ إِذْ هُوَ الْفَقْدَانُ لَقَدْ عَرَضَ عَلَيَّ كَذَا
أَدْرِي مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ شَجَرَةٍ قَبِيضَةٍ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَسَيِّدِهِ وَأَنْزَلَ اللَّهُ وَجْهَهُ عَلَى الْكَانِ بَنِي أَنْ يَكُونَ لَهُ سَيِّدٌ
حِينَ تَخْرُجُ مِنَ الْأَرْضِ إِلَى قَوْلِهِ فَكَلَّمُوا مَا عَنِتُّمْ خَلَا لَكُمْ لَكُمْ فَاظْطَرَّ
اللَّهُ الْخَبِيرَةَ ثُمَّ قَوْلُ رَسُولِهِ كَمَا شَاءَ وَرَسُولُهُ سَعْدُ بْنُ مَعَاذٍ وَسَعْدُ
ابْنُ مَعَاذٍ يَوْمَ الْأَحْزَابِ بِذَلِكَ شَطْرًا مِنَ الْمَدِينَةِ ثُمَّ لَحِقَتْ بِهَا
بَعْدَ أَنْ أَلْقَى عَلَيْهِ السَّلَامُ شَاءَ وَالْحَصَابَةَ فِي سَارِي بِذَلِكَ فَخَلَّ
بِرَأْيِ ابْنِ كَبِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَمَا شَاءَ وَرَسُولُهُ سَعْدُ بْنُ مَعَاذٍ وَسَعْدُ
ابْنُ مَعَاذٍ فِي ذَلِكَ شَطْرًا مِنَ الْمَدِينَةِ يَوْمَ الْأَحْزَابِ وَسَعْدُ
ابْنُ مَعَاذٍ أَخِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْجَلِ وَهُوَ يَوْمَ يُجَدُّ مِنَ الْأَوَّلِ
وَسَعْدُ بْنُ مَعَاذٍ أَخِي سَعْدُ بْنُ كَعْبٍ مِنْ الْأَنْجَرِ وَهُوَ
يَوْمَ يُجَدُّ مِنَ الْأَنْجَرِ فَخَذَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهَا وَمِنْ هَذَا الْأَصْلِ
يَكُونُ بَيْتُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُعَالَى لِرَأْيِ وَالْإِخْتِيَارِ وَاصْلًا
فَذَكَرَ مُحَمَّدٌ بْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ عَنِ غُرُوقِ الْخَلْقِ قَالُوا فَلَا أَشْتَدُّ
عَلَى النَّاسِ إِلَّا الْكَيْفُ يَوْمَ الْخُلُقِ فَخَذَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

لأصا

كأجدها إن حميداً لحدثنا سلمة قال حدثني محمد بن سعد
عن عاصم بن عمر بن قنادة وعن محمد بن مسلم بن شهاب
الزهري عن عاصم بن عمار عن جعفر بن الزبير عن جعفر بن الزبير
جاءته الميمنة وقفاً يكادان عطفاناً فاعطاهما ثلث ثمار المدينة
على أن يجصاهم معها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يدينه
وبينهما الصلح حتى تكتبوا الكتاب وطبقها الشهادة ولا حجة
الصلح إلا المروضة في ذلك ففعلوا كما أراد رسول الله
أن يفعل بعثوا سعد بن معاذ وسعد بن معاذ فذكر ذلك
لهم واستشارهم فقال لا يا رسول الله أمرتني ففعلت ففعلت
أمرك الله لا بد لنا من محلي أو شيء نصنع لنا قال لا بل لكم
والله ما صنع ذلك إلا أني قد رأيت الحرب قد مضت عن
قوتين واحدة فكا لئوم من كل جانب فاذن ثمان أكسب
عندكم شؤكم فقال له سعد بن معاذ يا رسول الله قد كنت
خفن وهو لا تقوم على شئ بل بالله وعبادة الأولياء لا تعبد
الله ولا غيره وهو لا يعطون أن ياكلوا منها عن الأتقيين
أو يعطوا غير أن رضينا بالله لا لا سلاماً وقد كنا له وأمرنا بالعبادة
أما لنا ما لنا لا هذا من حاجته والله لا نعطيهم إلا اليسير
حتى نكمل الله ديننا ودينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانت وذاك
فتنازل عداكم الصلح ففعل ما فيها من الكتاب قال
ليحمدوا علي بن محمد هو الأهل لفظ الطبري وقال البخاري
في صحيحه كانت غزوة الخندق وهي لآخر ما في شؤال سنة الف
قوله وكذلك أخبرني أسيد بن خصيرة عن الزول
على الميمنة فذكر أسيد بن خصيرة عن سعد بن معاذ عن سعد بن معاذ
نصغير أسيد وخصيرة أبو بكر الحارثي الملقب بالصادق المتوجه
المجته وفي الخبر لا حجة لك في ذلك في كتاب تفسير الميمنة وغيره

قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم

وفي شمس الائمة السخى في اصوله لما اراد ان يعلّمه السلام
 التزول يومه يردون لما كان له الحباب بن المنذر ان
 كان عن وحي فميتا وطاعة وان كان عن رأي في المذكر
 الصور ان يزل على الملائكة لفظ شمس الائمة رحمه الله
 وهذا هو الصحيح ولا يصح ما في خبر الاسلام لان
 اسد بن حضير لم يشهد في ريد الا ترى الى ما ذكر من
 شافق بن زكاش الجهم قال اسد بن حضير بن ممال بن
 عتب بن ابا عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن
 سكن المدينة في احدثنا سليمان قال كان اسد بن
 حضير شريفا يعرف بحضير الكلاب ربيس الاقوس يوم
 بعثت وفيه يقول خفاف بن زيد بن السلمي
 لو ان لنا باجرا عن عتب بن ممال بن عتب بن عتب بن عتب
 وهو حضير بن ممال بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن
 ابن عبد الاشمل عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن
 مع رسول الله لا يذرا لها لفظ بن شاهن وقال
 ابن شاهن ايضا حدثنا موسى بن القيس قال حدثنا عتب
 ابن محمد قال حدثنا محمد بن سعد قال الحباب بن المنذر بن
 الجهم اخذني سلة بن سعد بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب
 كنت ولكن سنة ومات جلا فميت وهو الذي كان يوم
 سقفة بني ساعدة اناخذها المالك وعبد بن المرحب
 وعابن شاهن ايضا حدثنا احمد بن محمد بن سعد
 الكندي قال حدثنا عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب
 عن بن عتب قال حدثني عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب
 الكندي قال اخبرني الحباب بن المنذر بالانصار قال
 اشرف على رسول الله صلى الله عليه خصلتين ففياهما من

ص

يوم نفاث يوم بعد
 بين الارض والخروج
 وهو العين الممل
 وذكره الخليلي والعس
 المعجزة صاحب
 الجهم ولم يسمعه
 عتب

المالك بن عتب
 وعنه ما في الخبر

خربت مع رسول الله صلى الله عليه في عتق ابني فعتق
 خلف المالك فقلت يا رسول الله اوجي بذاك امر يا رسول
 باني يا عتب قلت قال لا ابي ان تجعل المالك في الجاه
 لحايت اليه وتزل جرحا عليه السلام ولا يصح ما في الخبر
 اني الاميرين احب اليك ان يكون ذنبا لهما عتب بن
 بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب
 العين وما اشتهت نفسي وما عرفت يد عتب بن عتب بن عتب
 اصحابه وفي اوابا رسول الله كان مع عتب بن عتب بن عتب
 وتذعر الله يصير النجم ويخبرنا عتب بن عتب بن عتب بن عتب
 بلحباب ماله لا تكلم فقلت يا رسول الله احب عتب بن عتب
 بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب
 كان بقطعة الاخرة وهم فيها اوجي اليه في الحرب كافي سدي الجاه
 والحباد مخلص حبه الله تعالى ما بينه وبين عتب بن عتب
 لا يكره قول عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن عتب بن
 كان لا يشاوره فيها فيه الا وحي من امور الحرب كما كان لا يشاوره
 في سائر الحوادث اذ كان فيه وحي بل كان بقطعة الحباد دون
 رايه بالوحي وانما كان يشاوره فيها ليس فيه الوحي بل الحوادث
 حتى يحكم رايهم فله باني نفسه اولى لانه اعتقل واكمل واعلم
 معاني البصير من غير وكان اولها باني الوحي ولا يفتاد
 وحي من البصير الاول بين احكام الشرع وامور الحرب حيث
 جرت العوايا لا يفتاد في الذي دون الاول فله لان
 الجهاد ايضا يخصه صلى الله عليه فله الاول فله لان
 توجب ان يجوز في سائر احكام الشرع لان الكسبي الله تعالى
 يوتيه ما روي ان الله صلى الله عليه كان يقول لا يكره وعبر
 قوله فاني فيها روي في الشك والهدا ليل واجه انه كان يحكم

في

مروي عن عتب بن عتب
 عن عتب بن عتب بن عتب

فاذ اشاوره
 حتى يول رايهم
 ص

حج

بالاجتهاد فيما لم يرد فيه قول الله ولا على المشورة مع قديم
 الرأي وانما على المشورة في العلم بالدين خاصة لا في العلم
 ما كان ينقل له مشاورة ثم يقر ما وافق الا ترى انه عليه السلام
 ما كان يشاورهم في فضيلة الصلوة والزكاة والصوم والحج
 وغير ذلك فبما فيه الوحي وانما كان يشاورهم فيما ليس فيه الوحي
 فمشاورة مع من ليس الا ليعلم برأيه فاذا جازله الحجاب لم
 جازله العلم بل يرى نفسه بالاولى وانما قال خاصة
 فيما لم يرد من قبل انما كان عليه السلام يشاورهم في تطبيق
 لنفوسهم لا ليعمل بلفظهم وقدم سؤال القاضي وجوابه في ذلك
 عند قوله ولا على الامر بالحج والمشورة عبارة عن
 استخار رأي القوم قال في الصحاح المشورة المشورة
 وكذلك المشورة بضم السين تقول منه شاورته
 الامر واستشركته ثم قول الله الا ان النص على الله
 معصوم عن الفرائض الخطا لا ما عداه فلا يعصم عن القرار
 على الخطا فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه هو الا بالمشورة
 قد استشتم من قوله وقد كان النص على الله يشاورهم
 في سائر الاحداث عند عدم النص الى اخر ما قال وفيه رد
 لقول الفرق الاول ان الاجتهاد محتمل للخطا لا يصح
 النص عليه ابتداء انه ان مشاورة النص صلى الله عليه
 على جواز اجتهاد الاجتهاد له لا غير الا ان الفرق بين اجتهاده
 واجتهاد غيره انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا
 وان كان غير الخطا عليه فاذا اقر بما على الاجتهاد وطرد
 البيان بخلاف ذلك كان ذلك دليلا على انه هو الصواب سابقين
 لانا اقرنا بما عداه تعالى وما انكر الرسول في قوله
 فاذا اقر بالراي واقر على ذلك كان اتباعه وصلا لا محالة خلاف

اجتهاد

اجتهاد غيره. فانه كانت على الخطا بخلاف الراي على الخطا ايضا
 وفيه تكرار للاصالة لانه مرسل في قوله الا ان
 اجتهادنا يقتضيه انظار الراي لانه مكتوب في الوحي الذي
 يقتضيه عن الراي هذا الاستفتاء فادخل الفرق الثاني مع
 بيان ما ذهب اليه الشرح واليه ذهبا لفظ ابو زيد
 الاجتهاد انه ان كما قيل في بيان وجه قول الفرق الثاني
 يدعى على جواز العلم بالاجتهاد لانه عليه السلام وهو الدليل
 ايضا للفرق الثاني لا يمكن الفرق بين المذهبين ان الفرق الثاني
 يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام فيما لم يرد في الوحي من غير
 انتظام الوحي والفرق الثالث لا يجوز الاجتهاد الا بعد انتظام
 الوحي لان عالم الحلال عليه السلام الوحي والوحي يقتضيه
 عن الراي لان المصير الى الراي ضروري ثبت عند انقطاع
 الوحي فاذا كان كذلك الوحي فاما ايضا رايه كاهدم المالا
 يجوز له التيمم. فظان انما الا بعد الطلوع
 التام ابو زيد في التيمم واما القول بالاجتهاد الذي هو الصواب
 فينبغي ان الراي كان محجة له لكن على التيمم كما حققنا
 نحن. يذهبون ان مقتضى كلام الله تعالى في سورة الرسول
 ثم الراي الا ان اذ اعلم ان الاجتهاد غير متصور عليه استغنى
 بالراي وبما يقتضيه قوله صلى الله عليه كان مقتضى مقتضى الوحي
 لانه ضابطه وكان مقتضى التيمم لانه مقتضى مقتضى الوحي
 في التيمم ولما قوله انه كان صاحب الوحي ولا يجوز له العلم
 بالراي الذي لا يجب العلم بالراي الا في ذلك الا اذا
 غير الوحي ووجب العمل ولا كان علم ان رايه الذي يقتضيه
 عليه يجب العمل به فكان الوحي بخلاف غيره وهذا لفظ التيمم
 قوله وصار ذلك كطريق النص انما في بين

ص

وجود
ص

النصوص شحيحة من غير المحتمل ان يصار الى انظارا لوجي من
 النبي صلى الله عليه وآله فارجعها هذه منزلة طلب سائر المحتمل
 وهو المراد من النص الذي لا يوجب مرادة بعض كما علم بالنظر
 لا يوجب قبيل طلب المراد وكذلك لا يجوز العمل بالاجتهاد الذي
 عليه السلام قبل انظارا لوجي وقال في غرضه لا اعمه
 في اصوله وكان هذا الانظار في حقه بمنزلة التنازل في النص
 المأول او المحقق في غيره **قوله** ومدة الانظار
 على ما ينبغي قوله ان يتنازل في وقت الحاجة ثم است
 ذكر الشرح بقدر الانظار على الاجتهاد وطريق مدة الانظار
 ان مدة النظر هاشم الان بين مدة الانظار فقال
 مدة انتظار الوجيه على حسب ما يتصور في السالكين
 الوجيه فاذا انقضت رجاءه من الوجيه بان يتنازل في وقت الحاجة
 في ذلك لا ينظر لوجي ويعمل به والوجه فيه وقال
 شمس الامية السرخسي في اصوله ومدة الانظار في ذلك
 ان ينقضه طمعه عن نزول الوجيه فيه بان كان يتنازل
 في وقت الحاجة في ذلك لا ينظر لوجي في ذلك
 على ذلك كانت حجة طاعة غيره لا ثابتة لوجي الى هذا
 لفظ شمس الامية رحمه الله تعالى انما ذكر في هذا الباب
 ما ذكره ابو بكر الرازي في المحققين وان طال الكتاب قال
 في باب القول في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كان يفتي من
 طريق الاجتهاد واختاره الناس في ذلك **قوله** فانه
 لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يفتي من شيء من امور الدين الا من
 طريق الوجيه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
 يوحى وقال استخرجون ان يكون النبي صلى الله عليه
 قبل جعل له ان يقول من طريق الاجتهاد فيما لا نص فيه وقال

لحرون

ايحرون جائز ان يكون بعض مدته صحيحا وبعضها الهام وشيئا
 يلقى في رقبته كما قال صلى الله عليه وآله ان الروح الاميرة تنشق
 في رقبتي ان نفسا ان توفيت نفسا في رقبتي ان توفيتا الله
 واتجهوا في الطلب ولما كان يكون بعض ما يقوله نطقا
 واستدلالا لا وادع الحوادث التي لا نص فيها الا نطقا بها
 من النصوص باجتهاد الاولاني قال ابو بكر الرازي وهذا
 هو الصريح عندنا والديس له انه قد كان يجعل له ان يقول
 من طريق الاجتهاد قول الله عز وجل ولو رد قولنا لرسول
 والمولى لا نرى منهم لعله المدين يستنبطونه منهم مجموع
 يقتضيه ان الاستنباط من جماعته المرد وفيهم وفيهم النبي
 عليه السلام ويذكر عليه ايضا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
 الابصار والنبي صلى الله عليه من اجمل ويذكر عليه ما حكى
 الله تعالى من قصة داود وسليمان في جعل فقهنا هاشميا
 وكذا اثينا حكما ومنا فطاهر يذكر ان حكمه كان من طريق
 الاجتهاد لانها لو حكى من طريق النص لم ينقض سليمان بالهم
 فيها دون داود ويذكر عليه ايضا ان رجحه المستظهرين
 افضل درجات العظماء الا ترى ان المستظهر انما رجحه من
 الحافظ غير المستظهر فلم يكن الله تعالى ليجزئ بنية افضل
 درجات العلم التي هي درجة الاستنباط ويذكر ايضا
 قوله تعالى وشاؤهم في الامر ولا تشاؤون معا فيه من ان
 يكون مشاؤهم في الامر فيما نص له عليه تطييبا لنفوسهم او فيما
 لا نص في امر يشاؤونهم فيقررت وجهه الاولاني فيه وليس له
 بصيرة في رايه ان كان موافقا لرايهم والوجه الاول
 لا يفتي له ولا فائدة منه لانه لا يجوز ان يشاؤهم في ان
 فرض لا يظهر ان ربع رعايت ولا في ما في ربع خمسة دراهم

ولا يخفى نعمانيه المنصوص وقول القائل انه يكون تطييبا
لنفوسهم فلنقوسا قط لانهم اذا اهلوا انه شأؤهم المنصوص
تطيبا لنفوسهم علوا انه لا فضيلة لهم فيه ولا فائدة فثبت
الوجه الثاني وايضا فقد شأوا ان الله صلى الله عليه اخصاه
في خبر من الامور التي تتعلق بالدين من امر الحرب وغيره
الا اني انما اريد ان ازيل دون يد قائل له الجواب
بن المنذور ان الله ارسله برسول الله ارفوحي فقال بل لا
رأيتك فاصف قائل اني ان تنزل على المؤمن فعل وشكوك
التي صلى الله عليه ابانك وعمر في اسارى نذير وراى ان
يعطي المشركين في الفخوذ نصف ثمار المدينة وكنت
الكاتب فلما اراد ان يشهد فيه وحضر الاصل فالتوا
يارسول الله اني رأيتك ارفوحي قائل اني فافا لوافي
لا يصطبرهم شيئا وكانوا لا يصطبرون فيها في الجاهلية ان
ياخذ وامنها ثم لا يفرق او يترك فكيف وقد اعزنا
الله تعالى بالاسلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم
الحج من الخطايا ارباب لو تمصصت بماء ما كان يعطرك
فكذلك القيلة وقال الحجبة ارباب لو كان على ابيك
دين فقصصت به اكان تجزي قال قلت لعمر قال فدين الله الحق
وبما اخبرني عنك الله من نبي ما راي في امر الاذان امر لا
فان به من غير انتظار لوجي وكان ذلك على حجة الاجتهاد
وقد كان رسول الله جليته في الحرب اخيا من غير
مشاورة ولا موق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه
في حواجز الاحكام وما قوله في غالب رأيتك فانزل الله
معانيته قوله عز وجل عفا الله عنك واذا نزلهم قال تعالى
عيسى وقت ان جاءه الاعمى واخبره ان الاعمى الذي

العدل

فيه

ان سورة بارة الى المشركين

الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم فيه على موضع عفا الله عنه
عليه وسلم ما رواه ابن عباس عليه وآله ان اجتهادوا الله
النبي صلى الله عليه بعت ثوبه من ابن بكر فاوحى الله عز وجل اليه
انه لا يذكي عقل رجل منك فاخذها من ابن بكر وذكيها
الى علي ولما اتبع من الخندق ووضعه الميلاء في حجره
عليه السلام ففك له ان الملايكة اوتتبعه حتى يهاضق
واقره بالمخال للبي في موضع قد قيل ان خطا اذ مره اكل
الشجر وكان من طريق الاجتهاد فان قال قائل لو جاز
ان يقول النبي صلى الله عليه من طريق الاجتهاد لو كان اخبر
من الصحابة في الفقه لان ما كان طريقه الاجتهاد وكذا من
اذا اجتهاد ما لشيء من القوي به وجاز له في الفقه عذره
فيه رزق اتفاق جميع المسلمين على وجوب التسليم له صلى الله
عليه فيما قاله وفعله ذلك لانه لا يقول الا بخير ولا يقول
لفالجانب عن ذلك من وجهين احدهما انه يخفى ان
التي صلى الله عليه اذا قال قول من طريق الاجتهاد فاعجل
موضع الصواب ثمرة الله تعالى عليه فوج من عند
جائز ان يخلفه وموضع اعفاه قال الله عز وجل عفا الله
عنك اذ كنت لم وكفولة عيسى وقول اذا كان هذا سبيله
فعبير جائز لاجتهاد في الفقه ووجه الثاني ان هذا القائل
يؤاخذنا ان الاطراف قد يكون من طريق الاجتهاد وقد ثبت
عندنا ذلك ايضا بالدلائل الصحيحة ثم اذا انعقد اجتهاد
اهل علم من طريق الاجتهاد لم يتخلل بعد ذلك انهم
كذلك النبي صلى الله عليه يقول من طريق الاجتهاد
ويكون لاجتهاد ومحنة الاجرة من اجتهاد غير ان خلفه
واكافقه تعالى وما يطلع عن الهوى ان هو الا وحى فوحى

الاصح

عليه السلام صح

الاجتهاد
في الدين
والاجتهاد
في الدنيا
والاجتهاد
في الآخرة

فان فيه جوازين اجدهما انه اراد القرآن نفسه لانه قال
 وقالوا يا ابا عبد الله اهل البيت في تفسير مصنف القرآن اذا تكرر
 والجواب الثاني ان الاجتهاد كلما كان مصدرا عن الوحي
 لان الله تعالى قد امر به وذلك عليه جازان فقال ان ما اداة
 اليه اجتهاده فهو من وحي لانه قد اوحى اليه ما يستعمل الاجتهاد
 فان قيل لو جاز له الاجتهاد لما توقف في قدر ما شئت
 عنه بنظر الوحي في هذه الاذكار على ما ذكرت لانه جاز
 ان يكون توقفه وانظاره للوحي من جهة انه قد توقف فيه
 كما في قوله تعالى في شئ يحينه فتوقف فيه بنظر الوحي ويجوز
 ان يكون قد كان يقوى طمعه في شئ له ان يترك عليه فيه
 وحسب ما يحل بالحكم فيه ويجوز ايضا ان يكون قد كان اوامر
 اليه في ذلك لشئ يحينه بان لا يستعمل الاجتهاد اذا سئل
 عنه بنظر الوحي والله اعلم اهنا لفظ على بحر الرازي
 اصول فقهاء **قول** وما تبطل السنة بتبين صل الله عليه
 شرائع من قبله وانما اخبرناه لانه اختلاف فونه شرعية
 له وهذا بين الناس بين المايين ووجه تاجير هذا الباب
 فلما كان الاصل علم الاختلاف قد علم ليس فيه لاختلاف
 على ما فيه لاختلاف ولا قال كيف ذلك المشير الضمير
 الرجاء الى المشير بالانذار وحقه التام في قوله
 اخبرناه وفي قوله شئ يحينه لا نقول الله راجع الى ما
 يتصل به لفظه مذكروا ان كان المراد منه الشرائع على قول
 المذكور **قول** وهذا بيان شرائع من قبلنا
 اي بيان شرائع من قبلنا شرائعنا عليه السلام
 من الانبياء عليهم السلام والشرائع التي تخرج شرعية و
 ما بين الله تعالى فعله من غير انكاره في الغريبين قال

كان حقه
 التدبير كما
 ذكرنا في
 هـ الثاني
 ١٣١ م
 والشرائع
 التي تخرج
 الشرائع
 راجع الى الشرائع

ابن عرفة الشريعة والشرعية شوا وهو الظاهر المستقيم
 من المذاهب يقال شرع الله هذا يجعله مذهبا ظاهرا واصله
 قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به فجا أي ظاهر ومن
 ولهذا سميت الشريعة والشرعية لانها في مكان معلوم
 من البحر والتميز بكون ظاهرا ومعه في اللفظ لفظ الغريبين
قول قال بعض الظواهر لزمنا شرائع من قبلنا حتى
 بقوله الدليل على السنة غير الشرائع وانما لا يصح
 لاننا لمنا حتى بقوله الدليل وهو بعضهم تدنوا على
 انه شرعنا والاصح عندنا ان ما فصل الله تعالى منها
 علينا من غير انكاره فتوقفه رسول الله عليه السلام
 من غير انكاره انه يلزمنا على انه شرعية رسولنا **قول**
 ان في شرائع من قبلنا من الانبياء اختلاف بين العلماء قال
 الشرح الا ان في شئ يحينه فتوقف فيه بنظر ذلك بيان
 شمس لا يجهل الشخص في شمس لانه اختلاف الناس
 في هذا الفصل كما قال ويل فممن من قال ما كان شرعية
 لشي في توقيف ابد حتى تقوم الدليل الشريعة وكل من
 ياتي بعليه ان يحل على انه شرعية ذلك الشيء كما يظهر
 ناسجه وما قال بعضهم شرعية كل شئ تلي بعثت في البحر
 بعدة حتى لا يظن انه الا ان يقوم الدليل بقائه وذلك بيان
 من التبع المبعوث بعده **قول** بعضهم شرائع من قبلنا
 يلزمنا الحق على ان ذلك شرعية لنبينا فيما لم يتقدم
 الشريعة ولا يتصلون بين ما يصح معلوما من شرائع الحق
 وقد كانت نقل اهل الجاه او روي المسلمين عما في ايديهم
 من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك بيان في القرآن او
 السنة واضح الا قال ويل عندنا ان ما ثبت بكتاب الله تعالى

على

انه كان شرعية من قبلنا اوتينا من رسول الله عليه السلام
 قال علينا اهل البيت شرعة لتبيننا ما لم يظفونا شره قال
 ما علم ينقل اهل الكتاب او يفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يلحقنا
 القيام ولا يلحقنا العمل على ائمتهم حرموا ولا يخبرهم المسلمون
 ذلك ما ابدى من الكتاب لئلا يكون ذلك من جملة ما غيروا
 وبذلك قالوا لعلنا نعلم ائمة ربه الله في اصوله وقال في
 التقويم احتلف اهل العلم في شرعية من قبلنا فقال قائلون
 الشرعة اذا ثبتت لنص الله عليه بقيت له كذلك كما ثبتت
 وقال بعضهم تلتوا شرعته اذا بعثت حتى لا يكون الا فيما لا يقبل
 الفسخ والتوقيف وقال بعضهم لا ينبغي وتبقى حقا ولكن شرعية
 للنبي لا لغيره والقول **القصود ان ما حكمه**
الله تعالى من شرع النبي لا يثبت ولا يغير بغيره بقدر
 شرعية رسول الله صلى الله عليه دون ما لم يثبت في الشرع
 لفظ التقويم وقال **صدرا الاسلام** في اصول فقهه لغة
 من سبقتنا من الانبياء عليهم السلام لا يثبت الا كتابنا
 او خبرنا لا نصير غيرنا كتابا ولا نثبت بغيرنا كتابا ولا نقول
 خبرهم لان قولهم غيرنا كتابا هو كقولنا لا نثبت بغيرنا
 من اسلامهم لان قوله يثبت على كتابهم او على قول الكتاب
 منهم فاذا ثبتت شرعية من قبلنا كتابنا او خبرنا يثبتنا
 تلتنا وتلقينا **اب** جميع الاشعريه والمعتزله وبعض
 اصحاب احنافه وبعض اصحاب الشافعي ان ذلك لا يلزم
 امة فحكمه صلى الله عليه وان شرعية كل من ثبتت شرعية
 من بعده الا ما قرئ شرعية محمد صلى الله عليه وآله
 قال الشيخ ابو منصور انما يريد في ذلك بعض اصحاب

بكتابهم

احنافه وبعض اصحاب الشافعي ان شرعية ابراهيم
 عليه السلام تامة شرعية غير لا يلزم وقال
 عامة اصحاب احنافه واصحاب الشافعي ان ذلك يلزم امة
 محمد صلى الله عليه لانه لفظ صدرا الاسلام الذي في ذلك
 يشمل الامة ايضا في اصوله وبين المتكلمين اختلاف في ان
 النبي صلى الله عليه قبل نزول الوحي عليه هل كان متعبد بالشريعة
 من قبله فانه من الذي ذكره ومنهم من توقف فيه ومنهم
 من قال كان متعبد بذلك ولين موضوعين هذا الفصل
 اصول الترجيد فانما ذكرهم هنا ليقتل باصول الفقه الى
 هنا لفظنا في الاية وقال صاحب المعتزله المعتزله
 فاما كون بيننا صلى الله عليه وسلم متعبد قبل النبوة بالشرعة
 من تقدمه فقد مر منه قوله وقال به قوم وتوقف
 فيه اخرون وذكرنا في الفضا ان الشريعة اياه شر
 توقفت فيه في بعض المواضع واختلفوا بعد النبوة وقال
 قوم كان متعبد بالشرعة من قبله الا ما استثناه الدليل
 وقال اخرون ما كان متعبد بذلك واختلف من قال
 كان متعبد بذلك قبل النبوة وبخلافه في ذلك فلو كان
 متعبد بالشرعة ابراهيم وقال اخرون بل بشرية موسى
 عليه السلام قال **والدلالة على انه لم يكن متعبد** قبل
 النبوة انه لو كان متعبد بذلك لكان بفعله انقياد به
 ولو فعل ذلك لكان خاطئا من نقل ذلك الاشعري من الصحابة
 وغيرهم ويفعل تعلمهم وقد ثبتت افعاله قبل النبوة وعرفت
 لحواله ولم نقل انه يفعل ما كان يفتي لفعله ولا
 كان يتفعل لغيره اذ لم يفعل ما كان يفتي لفعله ولا
 واجبه الخالف بانه قبل النبوة يفتي ويحكم ويحكم بالبيت

احنية

وبطعمه وبذلك وأكل الخبز والبركة اليها وتدخل عليها وكل
 ذلك الخبز لا يشترط الخبز أنه لم يبت أنه حج
 واعتقد قبل البعثة وقيل للذبيحة بنفسه ولا آمن بها وأما
 أكل الخبز المذبح في البيت لأنه ليس فيه شيء من الخبز
 وفيه منفعة للأكل وأما ركن البهاق والخيل عليه الخبز
 في العقل عند الشيخ البهاقي لأنه لا يشترط أن يكون
 أعظم منه وهو القمار عصى لها وإبصارها لا يمنع البهاق
 الطوارق بالبيت محقق أن يكون أما فعله لا يشترط به كل
 يتشاكل الإنسان المشي ويسير وجهه إليه إذا كان مقلداً وأما
 تعظيم البيت بمحقق أن يكون أما تعظيمه لأن إبراهيم عليه
 غفرته والعقل يقتضيه حسن تعظيمه أما ركن الأبنية وتغييرها
 وتعظيمها معطوف ما لم يثبت نسخها لهذا اللفظ المستبعد
 وقيل الغزالي في محله أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن أتى
 اليها كان على شريعة رسول أجملت المقتزلة على أنه
 لم يكن على شريعة رسول فانه يورث التغيير فان التتابع لا
 يكون متبوعاً واختلاف أصحابنا فهم من قال كان على شريعة
 نبي قال لا لبطلان عن بقية التكليف والخروج عن ضوابط
 البشر اليه يركب بمضمونه في اختلافوا ففيل كان على شريعة
 نوح عليه السلام بدليل قوله تعالى شرع لكم من الدين
 ما وصي به نوحاً وقبل كان على شريعة إبراهيم عليه السلام
 بدليل قوله تعالى ان اول الناس بابراهيم الآية وقبل
 على شريعة علي لأنه النسخ المتأخر قوله الغزالي
 وأما القاضى وقال انقطاعاً لأنه لم يكن على شريعة نبي أو
 كان لتواتره في أحوال أهل القطر في مثاهل بتو قس
 البواعث على نقبه نعم كان على عقد التوحيد واختار الأئمة

فيه

فيه وما ذكره القاضى يصارضه انه لو كان منسلاً عن التكليف
 اربعين سنة متميزاً عن أصناف الخلال في باجمعه لتوقفت
 البواعث على عقله وقد ثبت هذا ولا ذال توقفنا وأما الله تعالى
 قطع بواعث الخلق وطمس حالته والتميز هذا من جهة الله تعالى
 للمعاد فزعموا في الشفقة في كتاب الطاعة البوع
 في استحلال الخمر إلى المات النصوص وأما الصلاة وإن لم
 يكن في استحبابها الحرب واستطاعتها فان ركن فاصداً
 حراماً وأما لا شريعة من قبلنا ولم يذنبنا لا يتقنا وعقد
 هذا المذهب بالتحليل أن يقال نفس بعثة الرسول لا تضمن
 نسخ الشرائع إذا صاحب الملل والشرائع ستة آدم ونوح
 وإبراهيم وموسى وعيسى ورسولنا صلوات الله عليهم فلا يبعد
 في النسخة بعد نوح وحده فكان في زمن موسى ألف تحكوا
 بالثورة ولم يملك من الرسول نص في نسخ شريعة من
 قبلنا وقد عذرنا عن ما أخذ من غيرنا بغيرنا اليه في التحليل
 فمن لم يبع شريعته وركذه ومن نوح وإبراهيم وعيسى كاذبوه
 في من لم يبع شريعته قبل النبوة والاختيار لا يجوز المديح
 من لا يبيد كذا لو كان من ما أخذ الشريعة لبيد لنا رسول الله
 كما بين القياس وغيره من المأخذ إلى هنا لفظ المخول
 وفيه صلوات القوا طمخجوزان يتبع الله بنبوة بشرية من
 قبله من الأنبياء من يأتيها ويجوز أن يتعدى بالحق عن
 اتباعها وليس وجود هذا وعدمه استدعاء أو استبعاد
 لأن مصالح العباد قد تغيرت وقد خلت فيحوزان يكون
 البعثة مصلحة في زمان النبي الأول دون الثاني ويجوز أن
 يكون مصلحة في زمان النبي الثاني دون الأول ويجوز أن
 تكون مصلحة في زمان الأول والثاني وإذا جاز هذا جاز أن

قنا

الشيخ

كان في زمن
 موسى الف
 نبي يحكمون
 بالثورة

يتفق الشرائع ويختلفت فان قيل اذا اختلفت
 ما قبل الاول لم يكن بعينه وانما اختلفت عليه فادع لان
 فسر بعينه معلومة من غير قول الله اعلم حيث يتصل
 وسالته لا يشك انما يقبل وهو لما لو ان فيه فوائد
 كثيرة منها انها وان اتفقنا بعض الاحكام فنحو ان
 يتلوا في بعضه ومنها نحو ان يكون الاول معونها الى
 قومه والثاني لا غير ومنها ان تدبر شريعة الاول
 فلا يشك الا من جهة الثاني ومنها ان لا يشرع في الاول
 يد في قولها الثانية فعلم ان الامر من جازي الى هنا لفظ القوا
 ولا بعضهم في شرحه لفظ القوا طوع وليس على المهنددين
 حيث لم يسنده الى صاحب القوا طوع **قوله** **ان**
 الاولون يقولون تعالى اولئك الذين هدى الله في هذا
 والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع ولا نه فيه حقيقة
 دعي لله تعالى ودعي الله تعالى حسن من جزي عنده قال
 تبارك وتعالى لا تقفون بين احد من رسله وقال **ص**
 لما بين يديه من الكتاب وممن جزي عليه وصاحب الاول هو الموافقة
 الى احكام القوا الاولون وهو الدين في اوما كان شريعة
 لنتي في اوقات ابد احسن بقوله دليل للنسب فيه يلمنقوا والمقصود
 اما الاول فبقوله تعالى في سورة الانعام اولئك الذين هدى
 الله في هذا هو اقرب بيان ان الله تعالى امر نبيينا عليه السلام
 بتدريس الانبياء الذين ذكرهم والهدى يقع على الايمان
 والشرائع جميعا الا ترى الى قوله تعالى اولئك على هدى
 من ربهم بعد قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون
 بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقواهم ينفقون قد فسر
 الهدى بالايان والشرائع وكان الامر بالافتداهم

انه

ص

الاثني امر بالافتدائه الايمان والشرائع جميعا فكان هذا
 دليل على بقاها الشريعة الاولى الادامه دليل للنسب واما
 الثاني فهو ان ما كان شريعة الرسول فان حقيقته فليكن
 لله تعالى وما كان حقا لله تعالى كان حسنا من ربي عنده وما
 كان من ربي عنده لا يخرج من كونه مرضيا بعرض رسول
 آخر ما لم يبدل الصلوة وادانته فقد ان الشريعة
 الاولى على العمل بها الى يوم الدين وكان الاصل هو قوله
 الا ترى الى قوله تعالى احسن الرسول بما ائز الىه من ربه
 والمؤمنون كل آمن بالله وحالا بكنهه وكنهه ورسله لا تفرق
 بين احد من رسله والا ترى الى قوله تعالى واتزلنا اليك
 الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وممن جزي عليه
 اي اتزلنا اليك القرآن بالحق مصدقا لما تقدم من الكتب
 السماوية وممن جزي عليه شاهدنا عليه في القرابين
 قوله تعالى وممن جزي عليه قال بعضهم هو من اسما الله عز وجل القدوس
 مؤمنا عليه وقال **ك** او الصالحين المبدع هو في معنى مؤمنين الا
 في الكتب وقال **ك** او الصالحين المبدع هو في معنى مؤمنين الا
 ان الرب لا يبدل من الهدى كما في قوله تعالى واتزلنا اليك
 الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وممن جزي عليه
 في قوله تعالى واتزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
 لا اسالك في ابواسحق والذي اختاره ونحوه من
 ان يعمل ان نوقت عندهن اليها وكذلك قوله كايمة حيا
 وكذلك في نسخة وكذلك ما بهية وقال **ك** سئل لامه النبي
 في اصوله وما الفرق الاول في اوصافه الاطلاق في الشر
 نقض التباين فيه اذا كان محققا للتأيد والتوقيت يكون
 زيادة فيه لا حوزا ثباته الا بالدليل في الرسول الذي كان

اي

بينة

الاشيا

الحكمة شرعية له لم يخرج من ان يكون رسولا برسول الخريفة
بعثة فذلك شرعية لا يخرج من ان يكون معمو لا يخرج
فان بعث بعده رسول اخر مما لم يفرجه بل النبي فيه الاترك
ان علمنا الاقرار بالرسول حكم والمجدل وقت الانتظار
في قوله والمؤمنين كل امن بالله وعلا بكنه وشبهه ورسله لا
بين احد من رسله فذلك ما ثبت شرعية لرسول فما لم يظهر
ناحية في وعاءه لما ليس فيه احتمال للنسبة كونه قاضيا
معمولا به فبحضه ان ما ثبت شرعية لرسول فذلك ثبوت الحقيقة
فيه وكذا مضمنا عند الله تعالى وبعث الرسل لبيان ما هو
مرضى عنده وما علم كونه مرضيا قبل بعث رسول اخر
لا يخرج من ان يكون مرضيا بعث رسول اخر واذ بعث
مرضيا كان معمولا به كان قبل بعث الرسول الثاني وهذا
يبين ان الاصل هو الموافقة في سرائع الرسل الا اذا ثبتت
تغير حكم بدليل النص الى هنا لفظ نسخ اقمه رحمه الله وقال
في الميزان واما المصنف فهو ان ما نسب الى الانبياء عليهم السلام
من الشرعة فهو شرعية لاهل الاشريعة من قبلنا من الانبياء
عليهم السلام فهو الشريعة والاشرايع والاحكام قال الله تعالى
شريعة لكم من الدين ما وصى به فحكما واذا كان كذلك لم يخط على
كل شيء الدلالة ببيعة الله وتبليغها الى عباده قال تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما اوتىك الله الا اذا ثبت الانتساح
فيعلم بان المصلحة قد بدلت بتبدل الزمان فيتمنى الاقول
اللا الثاني في جامع بقائه شرعية لله تعالى ومعها المصلحة
والحكمة في البقاء لا يجوز القول بانها بوقاة الرسول
المعروف لانها في حق كل الانبياء فوض تعالى الله عن ذلك
الى هذا لفظ ميزان الاصول **قوله** واجتاز اهل

المقالة الثانية بقول الله تبارك وتعالى كل حمل منكم
شرعه ومنها جاولان الاصل في الشرائع الماضية المخصوص
الامتري اما كانت تحت المخصوص في المكان في رسول بعثنا
في زمان واجبة مكانين الا ان يكون احكاما شرعية
كما كانت في حق ابراهيم عليه السلام فمن له لفظ وكما
كان هو موسى عليها السلام وكذلك في الزمان ايضا
فصار الاحتصاص في شرايعهم اصلا اي واجتاز اهل
المقالة الثانية وهو الذين قالوا ان شرعية كل شيء في بعث
نبي اخر بعده الا ان يقوم الدليل على بقاءه بالمتقول والمصنف
اما الاول في قوله تعالى كل حمل منكم شرعه ومنه لفظ وهذا
نص واجتاز ان كان شيء له شرعة على ان قد علم على ان
شرعيته تنتهي بنبي بعده والا لا يكون لكل نبي شرعة
على حدة لا ما في الدليل على بقائه في شريعنا كاصول
العبادات وحجها وامتثال الثاني فتعاقب الاصل في شرايع
من قبلنا من الانبياء المخصوص بدله ما قال البخاري
في صحيحه حدثنا محمد بن سنان قال حدثنا هاشم بن
سعيد بن المضر قال اخبرنا هاشم قال اخبرنا شيخنا قال
حدثنا يزيد بن القزويني قال اخبرنا جابر بن عبد الله بن التيمي
قال ان علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من اجل ان شرعية كل شيء في بعث نبي
مسيبة في شرايعهم وجعلنا الارض مسجدا وطهورا فاما ما
من امتداد شرعية الاصل في شرايعهم والاحتياط في شرايعهم
لاجل في ايجلت شرايعهم وكان النبي بعث في يومه
خاصة ويعتد على اناس عامة وهذا نص في ان المخصوص
هو الاصل في الشرائع المتقدمة فذلك على ان شرعية كل
شيء في بعث نبي اخر بعده والا لا يكون الخاص خاصا وواضح الشيخ

عليه

هذا المعنى بقوله الا ترى انها كانت تحت كل الخصوص في المكان
 بعد ان شريعة من قبلنا كانت مختصة بزمان دون مكان
 رسولين بعث في مكانين تكون شريعة كل واحد منهما خاصة
 بذلك المكان الذي بعث اليه حتى تجل العلي بشريعته على قومه
 خاصة دون قومه الاخر كشعبه وموحي فان شريعة
 كان معوثا على اهل مدائن واصحابها لا يملكه وكان مؤتمرا
 معوثا على اهل اسرائيل وكان شريعة كل منهما مختصة بقومه
 الا اذا كان احدهما تبع الاخر يدعوا الى شريعته فيؤيد
 الاختصاص في الشريعة بكل واحد من النبيين لا يملك
 كابرهم ولو طوقا ان لو طاقا كان تبعه كماله كماله تعالى في قوله
 لو طوقا وكبرون فانه كان تبعاً وريداً لولي عليها السلام كما
 قال تعالى في رساله نوحى اليه اصدقني وقال تعالى واصل
 لي وبنوا من اهل هرون اخي شذبه اذرى واشركه في
 اخري فلما ثبت جواز الاختصاص في الشريعة بحسب المكان
 كما قلنا حال الاختصاص ايضا بحسب الزمان بان يكون
 شريعة كل واحد من النبيين خاصة بزمانه فذلك على انتها
 شريعتي نبي اخر بعد وقال في نفس الامة السرحني
 رحمه الله في اصول فقهه واما الفرق الثاني فقد استدلوا
 بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ويقولون تعالى
 وجعلنا هذا لبي اسرائيل فتخصيص في اسرائيل يكون التوراة
 هكذا لم يكون دليلاً على انه لا يلزمنا العمل بما فيه الا ان يقع
 دليل الوجوب العمل به في شريعته وان بعث الرسل ليان ملاباس
 حاجة النبياته فاذ لم يجعل شريعة رسول منتهية بعث
 رسول اخر يكره بالانما حاجة اليها لان عند بعث الثاني لان
 ذلك مبين عندهم بالطريق الوجوب للعلم فمن هذا الوجه

ينبغي

يتبين ان بعث رسول اخر دليل البعث لشرعية كانت قبله
 ولهذا جعلنا هذا لبي اسرائيل فتخصيص لبي اسرائيل دون ما لا يتصل
 النبي اصلا ولا وصفا كالنبي محمد واصل الدين الا ترى ان
 الرسل لم يبعثوا في شيء من ذلك صلا ولا وصفا ولا يجوز
 ان يكون بينهم فيه خلاف وهذا لفظه القوي بمقتضى شريعة
 نبينا التي اقام الساعة لعليها دليل قطعي به انه لا يبعث
 حتى يكون نائبا عن الشريعة بوجه ان كان الانبياء
 نبينا اذ هم انما نبوا لاقوم مخصوصين ورسولهم المبعوث
 الى الناس كافة كما قال عليه السلام انقطعت حججنا
 يعطون لحد من النبيين في بعثنا الى الاجرام والاسود وقد
 كان النبي في بعثنا لقومه الحديث فاذ ثبت انه قد كان
 في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان
 دون اهل مكان اخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى
 غلب ان يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل زمان دون
 زمان اخر وذلك يكون منتهيا بعث نبي اخر وقد كان
 هو واحتجاج نبينا في ذلك الوقت على ان يدعى اكل واحد منهما
 الى شريعته فمقتضى انه يجوز مثلا ذلك زمانين وان المبعوث
 لغيره يدعوا الى شريعته وايضا يتابعه ولا يدعوا الى العمل بشريعة
 من قبله فتعين الكلام في بيباعه السلام فانه كان لا يجوز
 الناس لا اتباعه كما لا يقبل فاشهر فيكم الله وما كان
 يامر بالعمل بشريعته فلو بقيدت شرائع من قبلنا معولا بها
 بعد بعثه لردنا الناس الى اهل ذلك وكان من علمه ان
 يعاد الى اصحابه ليمتثلوا من العمل به ولو فعلوا ذلك قبل
 النبي فقلنا انهم نبيوا والمتقوا اليه منهم عز ذلك فانه رو
 انه عليه السلام لما رأى صحبة في يد عمر رضي الله عنه

اهله
 في ذلك الوقت

مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه وقال ابو عبيد
 بن جريح الحديث في حديث النبي صلى الله عليه حين اقام عرس
 وقال انما من من احاديث من يهود ونجسنا افترى ان كلب
 يمشي بين اليهودي انتم كانوا تاكلتموهم واليهود
 لا تاكلتموهم يعني كلبهم وكان موسى حيا ما وسعه الاثني
 في حديثه هذا قال اخبرنا محمد بن خالد عن الشعبي عن عمار
 ابن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث في
 حديث آخر في حديثنا معاذ عن بن عون عن الحسن بن
 حذافه قال بن عون بن الحسن بن مائة من كان في الحديث
 قال ابو عبيد يقول انتم في الاسلام لا تعرفون
 دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصارى فمعناه انه كره
 اخذ العلم من اهل الكتاب واما قوله لعبد الله بن عباس
 فان اراكم الله الحنيفية فليدلكم انما كانت لقوله عز وجل
 وذلك من الصفة انما هي في تفسير الملة الحنيفية الى هذا
 لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وذكر هذا الحديث في احتجاج
 الفقيه الثالث والعاشر ابو زيد وشيخ الائمة السجدة
 اورده في احتجاج الفقرة الثانية فذا السبب لان ظاهره
 يدل على ان كل شيء شرعة ولكل ادرا وجه ابراهيم الشريعة
 قوله صارا لصلح الموافقة والالفة لكن بشرط
 الذي قلنا وهذا يتناقض بقوله وكان هذا لما مضى بعثنا
 رسولنا لما كان وانما لما مضى كان الاصل الموافقة بين
 شريعتنا وشرعة من قلنا لان الارث انما يكون في عين
 ما كان للورث لكن الموافقة بشرط ان يكون الشريعة
 المتقدمة شرعية لنبينا **قوله** ومعروف لا ينكر
 من فعل النبي صلى الله عليه وسلم العمل بما وجدنا من صيغته سلف

والله

من الكتب غير محزون الا ان يترك ويحذف لانه بعض ان فعل
 النبي صلى الله عليه وسلم ما وجدنا من صيغته محزون في الكتب السابقة
 معروف مشهور وبشرط لا يكون من صيغته كما عرفت في التوراة
 نعم اليهود بين الذين زينوا ذلك على ان شرعية من
 تقدمنا شرعة لنبينا عليه السلام الا اذا رد ذلك بغير خلافه
 فحينئذ لا يكون شرعة انما واصلا لما روى ابو داود في حديثه
 وفي حديثنا محمد بن الحارث عن ابي الحسن ابو معاوية عن
 الا عشر عن عبد الله بن مرة عن البراء بن عازب قال مر
 على النبي صلى الله عليه وسلم يهودي محب فندعاه فقال هكذا الحديث
 هذا انزل في لوانه فندعاه لاجل علمه فقال بشدة بلال الله
 الذي انزل التوراة على موسى هكذا الحديث وحذا الزاني في
 كتابه فقال اللهم لا حولا ولا ايدى لنشدني بهذا الحديث لجد
 هذا الزاني في كتابه الحديث وكثرة في اشرافنا فكما اذا اخذنا
 الرجل لشريف تركاه واذ اخذنا الضعيف اقمنا عليه الحد
 فقلنا نعم او افترج على شرفه على الشريف والوضيع
 فجمعنا على العجم والظلم وبها في الحديث في رسول الله
 عليه السلام اللهم اني اول من بيني امر ان اقامت في حربه في
 وقته لا تعمل الا على في اقله والفرق الباطل استدلوا بهذا
 الكلام ايضا يعني بان الرسول المتقدم بعثت رسول الحق
 يكون كالوحد من امة في ازواج شريعتهم لو كان كذا
 ولكن بطريق ان ما كان شرعية من قبلنا نصير شرعية
 لنبينا ومن تقدمه العقل به يكون متخالة ومن قبلنا العالم
 بشريعته من هذا الوجه والله تعالى في اجماله انكم
 ابراهيم وقال في قوله هو محسب واتبع ملة ابراهيم
 حنيفا وما يكون متبعا منسوخا لا يكون متبعا فبهذا

فاصدق الله
 فانيقوا ملة ابراهيم

الصواب يبين انه منتهى وانه ملة ابراهيم فلم يترك طريق بني
 ان تقول قد صار ذلك شرعة للنبي عليه السلام وجعل
 الناس على ما به بطريق انه شرعة له حتى يقوم دليل صحيح في
 الاتي انه مد لجميع بنيان في وقت واحد وفي مكان واحد
 ومن كان قبلنا على ان كان احدهما متعلقا للآخر فمروا مع
 موسى ولو جامع ابراهيم كما قال ليعال في من لو طاف فكانت
 الشريعة لاحدهما والآخر نبي مرسل وهو ما هو في
 والعمل بشرعته والآخر زال القول باختصاص نبيين في وقت واحد
 ومكان واحد على ان يكون لكل واحد منهما شرعة متطابقة
 شرعة الاخر في وقت من الاوقات ولست أدري لو علم ذلك
 بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ومعلوم
 ان الهدى في اصل الدين واحكام الشرع جميعا فان قيل
 المراد به الامور لاقتحامهم في اصل الدين فانه متعلق ما يتغير
 من قوله تعالى فلما نحن عليه الليالي والي ذلك ما لوقوله وتلك حجتنا
 اتيها اسراهم لا قوله اولئك الذين هدى الله فالدليل
 عليه انه قد كان في المذخورين من لم يكن نبيا فانه قال
 تعالى ومن ابهم وذرياتهم واخوانهم ومعلوم ان الامور لا
 في احكام الشرع لا يكون في غير الانبياء وانما يكون ذلك
 في اصل الدين ولا تفتك في شرايعهم انما هو والمنسوخ
 فالامر بما اقتدا به في الاحكام على الاطلاق يكون انما هو
 بالعمل بشيئ من تحت طعن متضادين وذلك ما عرجا نزلنا
 في الآية تنصيص على الاقتداء بهم وذلك بعد احكام الدين
 واحكام الشرع الا ترى الى قوله تعالى المذكي الكتاب
 لا ريب فيه هدى للمتقين انه يدل لنا ان الهدى كل ما يبين
 الاقتداء به وما يكون المهمدى فيه متقيا وقا

انما

انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور فكلوا منها الذين اوتوا العلم
 انما يكون اشرا لله ولما قيل عن محمد بن عبد الله
 سجدها واودعوه من امرين ان يفتدي به وتلا قوله
 فبهذا امر اقبل فبهذا اتين ان هذا امر من امر مني على
 فهو مة بكنة ولا اصلا للدين والشرع قوله فينا ناسا
 قلنا وفي شرعتنا ايضا ناسا مفسوخا لم يرد ذلك على
 القول بهما لاقتداء رسول الله عليه السلام في شرعته
 وقوله قد كان فيهم من ليس بنبى لا كذلك فقد اخرج به من
 البيان ما بعده ان المراد الانبياء وهو قوله واجتنبوا
 وهذا في الاصل اطمئنت في اولئك الذين اتيناهم الكتاب
 مع ان الامور لاقتداء به انه لا يفتنا ولا الاصل بهجوانه موحى
 الطريقة فمشتدى به من نبي او نبي ولا وليا طريقة الانبياء
 ومعلوم انه ما امر لا يقتدا بهم فذاع الناس الى شرعهم
 وانما امر بذلك على ان يدعوا الناس لا شرعته فعرفنا بهذا
 ان ذلك كله صار شرعة له بمقتضى الملك يستعمل من المورث في
 الوارث بعد ما كان مقتضا للمورث في نبي بعده والذكي
 وقعيه لا شارة في قوله تعالى فاورثنا الكتاب الذين اصطلحنا
 من عبادنا فلما قوله تعالى لعل جعلنا مكرهة وعنه مناجا
 فقد عرفنا فبين انه ليس المراد به الخاطفة والمناهج في الط
 بل ذلك هو رضى البعض وهو ما في الدليل فيه على التسلية
 وقوله هدى لخاص اسراهم لا كذلك على ان ليس هدى لغيرهم
 كقوله هدى للمتقين فالمراد هدى الناس اجمعا وانما هدى
 دعاء رسول الله التوراة وطب حكمة التوراة والحمل وقوله
 عليه السلام ان احق من احق من الله اما هو فان احق من
 اميت يكون له العمل بها فعرفنا ان التوراة هدى لبني اسرائيل

في قوله بشرعهم
 فيه ان المراد
 هو الناس لاقتداء
 بالانبياء صح

ولغيره من ابدى حجة ما ذكرنا قوله مصدق لما بين يديه من الكتاب
 ومهيأ عليه والامعة لذلك سوى ان ما جبه بصير شرعية
 عنيت بما اقول عليه من الكتاب الامانة لشدة الحق لفظ
 غير الامة جهة الله **قوله** لا مقيت ان هذا هو الاصل
 الا ان الخريف من اهل الكتاب كان امرا ظاهرا وكذلك الحسد
 والعداوة والنيل بين كثير منهم ووقعت الشبهة في قلوبهم
 فشرطنا هذا ان يقض الله او رسوله من غير انكار الحجة
 في باب الدين وهو الحق عندنا من الانجيل بهذا الشرط
 الذي ذكرناه **قوله** الله تعالى ملك ابراهيم وهو
 تعالى قال صدق الله فابعدوا عنه ابراهيم حينئذ في الشبهة
 الان يدرك ما هو الحق عندنا من الاقوال في شرايع من
 قبلنا وهو ان ما نص الله تعالى عليه او رسوله من غير انكار
 عليه بل انما كان انه شرعية لرسولنا لاما نقل اهل الكتاب
 او فيهم المسلمون من كتابهم بلا يقين من الله او الرسول بيان
 كادرا للشبهة اي فثبت ما ذكرنا من المقبر ان هذا الذي
 قلنا من الموافقة بين شريعتنا وشرعية من قبلنا هو الاصل
 لكن لما كان الخريف ظاهرا من اهل الكتاب كما قال الله تعالى
 على قلوبهم الكفر عن حواضيه وكذلك الحسد منهم ظاهر كما قال
 تعالى امرت بدونا الناس على ما اتى الله من فضله وكذلك
 العداوة منهم ظاهر كما قال تعالى ليجعل الله اعداءكم
 للذين آمنوا الا هؤلاء الذين اشركوا وكذلك تلبسهم ظاهر كما
 قال ايها الذين آمنوا لا تزدوا باطنكم من دينكم ولا تذكروا
 حنا ولا تلبسون ايضا ويؤمنون قال موسى شرعني عليكم
 مؤمنة بما دامت السموات والارض فمن دعا على شئ فاقبلوه
 هكذا نقله ابو الحسن الاشعري في كتابه قلنا وقعت الشبهة

اي في كتابه الذي
 سماه الاشارات
 في اصول الدين

منها

في نقلهم الامور الى الذكركانها فلم تعد عليه فشرطنا في لزوم شرعية
 علينا على ايمان شريعتنا ان يقض الله تعالى او رسوله من غير انكار
 احتياطنا من الدين والاحتياط لحفظ النفس والاحتياط
 الوضوح في المأثور هذا الشرط الذي ذكرناه وهو ان شرعهم
 ثم استدلوا على ان شرعهم تامة على ايماننا شرعنا والاصل
 الموافقة فيما بيننا وبينهم وهو قوله ملك ابراهيم اي يتضح وقوله
 فابعدوا عنه ابراهيم جيفه في دليل على ان هذه الشرعية ملة
 ابراهيم وقد كانت حقا فيقت ذلك وصارت لرسول الله عليه
 كالمالك والورث حصا والى الدار والخال وهو عين ما كان
 المقتضى لاهل الخركن الاضافة الى الملكانية بالموافقة
 حلت في ذلك في الشرعية في حق الانبياء وذكر عليه قوله ليجام
 رسول مصدق لما بين يديه من الكتاب **قوله** لا مقيت ان هذا هو الاصل
 بقاء الشريعة حقا وقوله لتؤمنوا بقوله مصدق دليل على
 شرعية الاخر من كتاب الله القاطع الويد **قوله** لا مقيت
 هذا الاصل في هذا الفصل اي على الموافقة بجري فضل شرعهم
 من قبلنا **قوله** شئ لا يمتد للشرع في اصوله وهذا القول
 هو الصريح في لزوم شرعية من قبلنا انا الاله فظهر من
 اهل الكتاب الحسد والظلم والعداوة مع المسلمين فالاعين قلوبهم
 فبما شرعوا من شرعهم وان ذلك قد انقل اليهم بالقرآن ولا
 نقل انما شكهم في ذلك لثبوت ذلك في اصولهم فلو شكك
 طريق سوى نزول القرآن به او بيان الرسول له فما وجد
 فيه هذا الطريق فليكن في الدنيا والاعين قلوبهم دليل
 السخا وايد ما ذكرنا قوله تعالى ومن رخصهما انزل الله فاولئك هم
 هم الظالمون ومعلوم انهم ما كانوا يمتنعون من اهل احكامهم
 التوراة وانما كانوا يمتنعون من اهل ان شرعية لرسولنا

ثبوت

هم الكاذبون فاولئك

طريق

يخذل في مسألة امر الولد وكان يقول داود يتقن الحواز
 فيها قول الولادة وشككنا في اجتهادها فبقيت ما كان
 على ما كان فبقيت في اود فعد ذلك فتقوا بوسيد عزم
 الحواز فاجتمعوا ففعلت بشراهم ففرضت على ابي ليس
 لخصه على ابنه لهدم الاسر طاعة لان اباسيد والى
 لكمة من اللكمة في العزم قال يا قيراقما ما ينفع الناس
 فيمكث في الارض ولما اريد فهدم حيفا فسبق قط من
 منامه فقال كان داود مات فذوق ولد بانه فقال
 ان داود مات وقال ابو بكر الحنضلي ان رزق اخوه
 في ارباب القلوب في تقليد الصحابي اذا خالف خلافة قال كان
 ابو الحسن الكرخ يقول كبر عما اري في يوسف في
 اصحابه من اهل بيته يكون القياس كذا الا ان يفرقه لا يفرقه
 الا ان يقول صحابي لا يفرق عن غيره من نظر اهل خلافة
 قال ابو الحسن فيمن يترك من قوله دلاله بيته انه كان
 يري تقليد الصحابي اذا لم يفرق خلافة من اهل عصره ابو بكر
 من القياس قال ابو الحسن اما ان لا يفرق بيني وبين هذا المذهب
 قال ابو الحسن واما ابو حنيفة فلا يخط ذلك انما الله
 قد قطع عنه ذلك اذا اجتمعوا الصداق على حجة لهم
 فاذا اجتمعوا القياسون راجعوا الى ابو بكر الرازي وقد
 يوجبون ما كان عن ابو يوسف في كتاب الاصول ايضا وقد
 قال اصحابنا ان القياس فيمن ارغى عليه وقت خلافة ابي
 لا فضا عليه الا انهم تركوا القياس لما روي عن عمر انه ارغى عليه
 يوسا ولبه ففقه فتركوا القياس ليعمل على وكان ابو عمر واصل
 ففقه عن ابي حنيفة البرقي ان قول الصحابي حجة لاه القياس
 اذا لم يفرق عن احدث من نظر اهل خلافة قال كان يفرق فيه

فقال ابو سعيد تنقيا
 بعدكم حواشيها قبل
 الولادة فيها اذا كان
 الولد في بطنها وشككنا
 في جوابها فيبقى
 ما كان على ما كان

لن

عنه

ان كان

بان قيس الصحابي ان من قيسنا او قيسنا او قيسنا او قيسنا
 المنصوصات في مخالفة القياس الله عليه كان من غير ما كان
 الواحد عن التمسك بالاسناد في قوله فقد كان القياس في
 عنده العمل في قوله في ذلك الاجتهاد الصحابي ما كان
 من اجتهادنا ورجعنا ان يكون في ذلك ما كان فينا قال ايضا
 انه جاز ان يكون قوله ايضا وقولنا وجاز ان يقول
 اجتهادا فصار له هذه المزية في زعم تقليدنا وقولنا
 لقوله الى هنا لفظي في الرازي رحمه الله قوله وقد
 اختلج على اصحابنا في هذا الباب في باب تقليد الصحابي
 والتقليد متابعه الرجل عن من غير نظر واستدلال
 كانه يتبع ما يقوله غيره كالقيلاد في عيشة بعض اصحابنا
 اصحابنا المتقدمين في حنيفة والى يوسف ومحمد رحم الله
 تخلفوا لذلك في تقليد الصحابي بعض ما يدعى على وجوب
 التقليد وتقدم قوله في القياس وبعض ما يدعى على تقليد القياس
 بيت نه فيما ذكر من المسائل عقيدة هذا قال القاضي ابو زيد
 وليس عن اصحابنا المتقدمين ما ذهب ثابت والمرئ عن
 ابو حنيفة اذا اجتمعوا الصلة في كلهم واذ اختلفوا لم يعن
 ناسخنا ولا نه كان منهم فلا يثبت لهم يدونه اجتهاد الى هنا
 لفظ التقوم قوله فقال ابو يوسف وحي ان ابايهم
 قد راس المال ليس بشرط وقد روي عن ابن عمر خلافة يعلى
 ان تسمية راس المال اذا كان مشافا اليه ليس بشرط عندنا
 وقال حنيفة بشرط اذا كان العقد يتبعون في مقتدا
 يانه فيما قال الحارث الكوفي فان كان راس المال
 دراهم غير متخوف فاسلم ما سئلها ان اترا لم يكن ب
 ما رده عليه او وجد فيه درهمان يبقا لم يكن ما هو من الثمن

يعمل

في قول الجنيته وقال ابو يوسف ومحمد هو جاني وان
كان لسان المال قويا فهو جاني في قول الجنيته وان لم يعلم
تبعته الى هذا لفظ الكافي وحده قولها انه تعين بالاشارة
فلا حاجة الى الورع في الوعد البيعه ولا حقيقته ان الاصل
في السلم ان لا يجوز لك منه بيع البعد وهو وانما عند انتفاء
الضرر من كل وجه فذا بقي في غير ما كان في
الاصل وهو عند ما جاز وفيه في المسئلة مرفعة اليه اليه
قال شمس لا يهمل السرخسي في شرح الكافي ومذهبه في
مروى عن ابن جابر رضي الله عنهما ذكر في كتاب الصلاة لفظ
شمس ايته **قوله** وقال ابو حنيفة والي كوسف
الحامل تطلق تلك السنة وقد روى عن جابر بن مسعود
خلافة **قوله** الحامل تشهد في الكافي واذا اراد الرجل
ان يطلق امرأته وجامل طلقها من ثوبا واحدة وبعد شهر
وبعد غير شهر واذا انقضت حلال وهذا قول ابو حنيفة
وان يوسف وقال محمد طلاق سنة الحامل واحدة لا تقع
عليها وهي جارية للسنة اكثر من واحدة بل هذا عن ابن
مسعود جابر بن عبد الله والحسن البصري وهو قائل في
اللفظ الكافي وقوله ما يفسر على الآية والمصنف
مروى في المسئلة في غاية البيان والشيخ قد جازى في الذكر
على ابن مسعود وحده التاج عن ابن مسعود **قوله**
وقال ابو يوسف ومحمد في الاجرة المشتركة انه صام
وروي ذلك عن علي رضي الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة
بالبراء **قوله** الشيخ ابو الحسن الكرخي في مختصره المشترك
الفصل والاصح والمطهر والاصح وكل من يستحق الاجرة
بعماله دون شريكه فله في الكرخي الاجرة الخاصة من

ص

استحق

استحق الاجرة لوقت دون العمل وذلك كحل استاجر رجلا
يخدمه شهر المائة درهم او كل شهر ثلثه درهم او ليقض
معه او ليعطيه مئة درهم ولا من الاعمال كلها كل شهر
يكذا او كل يوم كذا او كذا او كل سنة كذا او كذا او كذا
اللفظ الكرخي **قوله** الكرخي ايضا في الاستحقاق
استوجب عليه وفيه هو اما ان يدوم عند الجنيته وزفر
والحسن بن زياد وهو قول حماد بن ابي سليمان **قوله**
ابو يوسف ومحمد هو مضمون عليه لبعض ان هلك في يد او
تلف بوجه من الوجوه فله ان يكون من ثوبه او لا يحفظ
من مثله مثل حريق غائب او غير ذلك او سارق في كلب
الى هذا لفظ الكرخي في مختصره **قوله** في شمس
شرح الكافي ان من الخطأ ان كان يفتن في سنة ما اضطر
من جناس على اوضاع على اليد بهم وروى ان عليا كان
يفتن في طباط وافتقار ومثله ذلك من الضع احبنا طبا
لنا من ان يفتن في امواله وهذا كان من رايه بدينه ثم رجع
عنه لئلا ذكر شيخ الاسلام الاسياني في اول كتاب
الاجارات ولا في الخطأ عليه بعد الاجارة كالفعل
ثم اعلم مضمون عليه وهذا يقتضي ما جئت به في ذلك فله
الحفظ لا لا في اجرة او خذ فله الاضطر ما جئت به ايضا لان
الواجب عليه تسمية النفس لا المال وحده **قوله**
رضي الله عنه ما روي محمد بن كابر الاثا عن ابن حنيفة
عن حماد عن ابراهيم بن شريك يفتن اجرة او لفظ
كابر الاثا وروي محمد بن شريك في حصة الصلابة والمتابعين
من غير ذلك في محل الاجماع وروى محمد ايضا في كتاب
الاثا عن ابن حنيفة عن بشر او بشير بن محمد عن

وكذا
ح

في شرح الكافي
ح

حنيفة
لم يصح

اني جعفر محمد بن عثمان بن علي بن ابي طالب كان لا يقصرون في قضاء
 الصلاة والجمعة وكان العيين امانته في دينه والامتنان
 لا يقصرون في الصلاة ولا يقصرون في شجرة الاسلام لا ينجح
 في شجرة الكمال فيقول بالرجل يستصحب الشجر كانت المسئلة
 محتلفا فيها بين اصحابه والتابعين فابو حنيفة في حق اقول
 البعض على البعض فغير من هذا ان ابا حنيفة ما عكف على
 رضى الله عنه في حجة رايه بل اخذ بقول عثمان لم يوجع اليه وفيما ذكر
 الشيخ في نقل ما بالمشي في شجرة البيان **قول** وقد
 اتفق على اصحابنا بالتقليد فيها لا يقصرون القاسم فيقولوا في اقول
 الحنفية ثمانية ايام واكثر عشرة ايام ورواها عن اس
 عثمان بن ابي العاص الثقفي رضى الله عنه ما يجر للاخلا وفيه من
 اصحابنا فيما لا ذكر في القاسم ان الصالح يقول فيه ولهذا
 قالوا ان اقل الحنفية ثمانية ايام واكثر عشرة ايام على ما روي
 عن انس وعثمان بن ابي العاص قال الكوفي في مختصره حدثنا
 نصر بن القاسم قال حدثنا ابو حمزة في احد شيوخه عن الثوري
 عن الجليلان ابو ر عن معوية بن مرة عن اس قال لطيف
 عشرة ايام فاذا زاد في استحاضة **وقال** الكوفي ايضا حدثنا
 نصر بن احمد بن ابو حمزة قال حدثنا محمد بن حسين وابن غلبه
 عن الجليلان ابو ر عن معوية بن مرة عن انس قال الحنفية
 ثلث ايام خمس ايام ثمان تسع عشرة فاذا زاد في استحاضة
وقال ابو البركات الرازي في شرحه في مختصر الطحاوي روى
 عثمان بن ابي العاص وانس في الحنفية اقل ثلثة ايام واكثر عشرة
 وما بعد ذلك فهو استحاضة والمقادير التي هي حقوق الله
 لا سبيل لمعرفتها الا من طريق التوقيف لانها لا تؤخذ
 من طريق المقاييس ولا تؤكولة في الاحتجاج كما عدا رعايات

ص

انصح

فصح

الصلوة

الصلوة والجمعة ويؤتى فعلن انهم لم يقصروا ايضا الا من حجة
 التوقيف وهذا اصل قد احتجوا به اصحابنا في ظاهر هذه المسئلة
 نحو ما روي عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه في ان لا يصح
 اقل من عشرة ذراهم وتقدر بقصر الصدقة في آخر الصلوة
 بمقدار النشيد وعلى الاصل من احد من الصحابة جازفت
 ذلك وروى **الشيخ** في حقه ان كان سبيله من المقادير
 لا دلالة على ان يتبع من طريق المقاييس والاحتجاج وانما هو
 اثباته التوقيف او الاتفاق فلما حصل الاتفاق فيكون
 الحنفية ثمانية ايام وعشرة ايامها وما اخذوا فيها دون
 الثلاث واكثر من عشرة فثبته لعدم التوقيف والاتفاق
 فيه الى هنا لفظ على كبر الرازي في شرحه في مختصر الطحاوي
وقال ايضا في اصول فقهه وكان ابو الحسن يروي قوله
 قول الصالح لا يشك في المقادير التي لا سبيل الى اثباتها من
 طريق المقاييس والاحتجاج ويقضي ذلك الى اصحابنا ويذكر
 مسالها في قولها في تقليد الصالحين ويزعم قبول قوله في حجة
 روى عن علي رضى الله عنه لا مخرج اقل من عشرة ذراهم
 وما روى عنه اذا قصد الرجل آخر صلاته مقدار النشيد
 فتدعى صلاته وخمسة ايام روى عن انس رضى الله عنه
 في قول الحنفية ثمانية ايام واكثر عشرة ايام وما روى عن
 عثمان بن ابي العاص وغيره في ان اكثر الناس اربعون يوما
 وما روى عن عائشة رضى الله عنها ان اولد لا يتي في
 بطن اليه بعد سنين بمقدار ثلثة ايام **وقال** ابو الحسن
 فلما كان سبيله الى اثبات هذه المقادير من طريق الاحتجاج
 والمقاييس وكان طريقها التوقيف او الاتفاق فموجب
 الصالح وقد قطع بذلك وابته في ذلك من امره على انه قال

انصح

د

نفى المؤكد ان يعين لولا انه معلوم ان سكوت ساعة او
 ساعتين لا يمنع جواز نفيه وانما لو سكوت عن نفيه سنة
 او سنتين لم يكن له بعد ذلك نفيه لانما في فاعنتها مدة
 النفاذ الذي هو حال البولادة وهذا كما يشوع فيه الاجتهاد
 من الوجه الذي ذكرنا وهذا نظير الاجتهاد في تقويم
 المستملكات واروثر الجانيات قد ثبت مقدارها القبر
 ان ذلك كان على وجه التيقن بل انما به الناس من
 الاغراض او ما يدخل فيه التيقن بالخرافة وليس ذلك
 ما ذكره من المتأدبر التي لا تدرى لاس طرق التوقيف
 في ثبوتها لفظ ان كرازي **قوله** ولقد سؤوا
 شرا ما باع باق ما باع على لا يقول عائشة في قصة زيد بن ارقم
 قال في التوقف في التيقن **قوله** ان شرا ما باع باق ما باع
 قبل نقد النفس لا يجوز عندنا خلاف الشافعي وبعد نقد
 النفس يجوز عندنا ايضا والمثل او لا يجوز في الاجتهاد
 سواء كان قبل نقد النفس او بعده وكذا يجوز قبل الشرا
 اشترى بغير قيمته اقل منه لانه سعى لحق بغير انطه
 جاز في ساعته ما سعى مقتدا النفس وعلى الخرص والمثل
 فالأكثر ولا سيما روى محمد بن الحسن في الاصل يقول
 بلغنا عن عائشة رضي الله عنها ان امرأته قالت لها انت
 اني اشترى من زيد بن ارقم خادما ثمان مائة درهم
 المثل فربما منه فبشتم مائة درهم فقال ليس ما
 اشترى من زيد بن ارقم ما يشتم المثل فربما منه فبشتم مائة درهم
 جهاد لان زيد بن ارقم قال محمد حدثنا بذلك ابو حنيفة رضى
 الى عائشة والباقي مما يتعلق بهذه المسئلة مرسى في غاية
 البيان زيد بن ارقم بن ثابت ابو عمرو ويقال ابو عامر الاضار

شوق

الحال الخرج

الجاني الخرج الكوفة من الكوفة وقال الوافد
 كذا ما سألني وقال ابو بكر الكوفة من الكوفة
 روى عنه ابو اسحق السبيعي وابو عمرو السيلاني ومحمد بن
 وابو حمزة طحطا من يد في المغازي وعبد بن جابر
 نفي سنة ثمان وسنتين زمن الحارث بن الكوفة كذا في كتاب
 الهداية والارشاد وقيل ما من سنة ست وسنتين في
 ان شاهين وقال بن شاهين في المغازي حارث بن عبد الله بن محمد
 في حديثنا عن الميخدر بن حارث بن شاهين عن عمرو بن مرة قال
 سمعت بن ابي سعيد يقول كما اذا اتينا زيد بن ارقم نقول
 حدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول اننا قد كنا وكنا
 والحديث عن رسول الله شديدا **قوله** اما فيما لا يترك
 بالقباس فلا بد من العمل به كما لا بد من العمل بالتوقيف من رسول الله
 عليه السلام وهذا الكلام من الشيخ رقيق في حق لان احدا
 ايضا للتفصيل وايضا لا يتدقق وليس هو للتفصيل لان ما لا
 يدرك بالقباس كما يدرك بالقباس حصل قبل هذا بقوله
 وقد انفق على اصحابنا بالتقليد فيما لا يقبل بالقباس وليس
 هو لا يتدقق ايضا فانه ذكر في فقه قبل هذا وروى له فانه
 وكان يحق الكلام ان يتدقق كذا هذا بقوله قد انفق على اصحابنا
 بالتقليد فيما لا يقبل بالقباس ويقول وهذا لانه لا بد من
 العمل به كما لا بد من العمل بالتوقيف من رسول الله عليه السلام
 لانهم اما ان تجازوا او يكذبوا اخراجه عنهم من رسول الله
 عليه السلام فلا يستقيم حراجه لانه من الحراف والكذب
 لقوله عليه السلام خير لقون قرني الذي اتاهم في الدين
 يؤمنهم في الدين بل يؤمنهم في نقض الكذب قبل ان تنفع الحراف
 والكذب تيقن التوقيف وهو السماع من رسول الله عليه

وكذا

فيما لا يترك

لانه لا مدخل لراهم فيها لا يدركها القياس ويبان كلام
 الشيخ فاما القياس في الامثلة السرجية في اصوله
 وهذا لان احدا لا يقطن بصر الحارفة في القول ولا يحز
 ان يقال قولهم في كل الشيء على الكذب فان ظنوا الذين
 من التصوف انما انتقل اليها بروايتهم وفي كل قولهم
 على الكذب والمباطل قولهم يقسمون وذلك لظنهم انهم
 فليس قولهم لا الراي والسماح مع ان ينزل عليه الوجه
 ولا مدخل للراي في هذا الباب فتعين السماع وصار
 فتواه مطلقا كروايته عن رسول الله عليه السلام ولا
 شك انه لو ذكر سماعة عن رسول الله عليه السلام كانت
 ذلك حجة لا ثباتا للحكم به فكذلك اذا افقوا ولا طوبى
 لفتواه الا لسماع ولهذا قلنا ان قولنا واحده منهم فيها
 لا يوافق القياس كون حجة في العمل به كالقبول
 القياس حجة ان في شرا ما باعها قبله ما باع قبله فقد الثمن
 اخذنا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم
 وتركها القياس لان القياس لما كان مخالفا لبقولها
 تعين حجة السماع فتواها وكذلك يقول ابن عباس
 رضي الله عنهما في النذر بدخول الكلب انه يؤجبه دية شاة
 لانه قولهم في القياس فتعين فيه حجة السماع
 واخذنا بقول ابن مسعود في تقدير الحصل لرواية الاثر
 من مسيرهم في سفر ما رويين لانه قول خلاف القياس وهو
 اطلاق الفتوى منه فيما يفرق بالقياس فتعين حجة
 السماء فان قال هذا المعنى يوجد في قول التابعي فانه
 لا يقطن الحارفة في القول بل تحتهد في كل عصر ولا حوز
 جمل كلامه فصدق على الكذب ومع ذلك لا تنعين حجة

رواه

الماع

الشراء لفتوا عند الاختلاف حتى لا يكون حجة فيه لا يشك
 بالقياس كما لا يكون حجة فيما يفرق بالقياس فلا
 قد بينا ان قولنا اصحابنا يكون انعادهن اجما الى الصلح
 وقلة الدائل فيه من قول غير مر اجما الى الصلح
 بالسماع يكون غير واسطة وقد صح ما من كان ينزل عليه
 الوجه ويصحوا منه واجما الى الصلح قولهم بعد هذا السماع
 يكون واسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن ان يقال فيها
 دليل وبدونها لا تثبت الصلح قولهم بالسماع ويصح من الوجه
 فيمن هذا الوجه بغير الفرق من قولنا اصحابنا وقول من
 هو دونهم فيما لا مدخل للقياس فيه الى هنا لنظنهم ان الامثلة
 قولهم لا وانما فيها يعقل بالقياس فتعين قول الكرخي
 ان القول بالراي من اصحاب السيرة السلام مشهور
 واحتمال الخطأ لاجتماعهم كان لا محالة وقد كان يتألف
 بعضهم بعضا وكما لا يدعون الناس الى قولهم وكان ابن
 مسعود رضي الله عنه يقول ان الخطأ ممن الشيطان
 واذا كان كذلك لم يكن تقديرا له بل وجب الاقتناء
 في العمل بالراي مثله اعني او ذلك مع قولنا الصلح الله عليه
 اصحابنا كالقول بالخبر وانما قال الشيخ وانما يعقل
 بالقياس فتعين قول الكرخي لان فيما لا يعقل بالقياس
 لا حجة للاول لاجتماعنا بل نقول لاجتماعنا فيه لا لافاق
 وانما الخلاف فيما يعقل بالقياس معناه ان يعقد نقلا وعند
 الكرخي لا نقلا وقدرة الشيخ وشمس الامعة السرخسي
 قول الكرخي في ان الدليل والخبر قول الى تعييد
 لانهما اختارا قول الكرخي في تعييد الفاضل او قد روي الى يعيد
 في ان الدليل والخبر قول الكرخي حيث اختار قول

السرخسي

الكون وحده قول الكون قوله تعالى في غير ما راي اول
 الاصل رايه ان الله تعالى امر بالاعتبار وهو يحصل
 اعتبارا واعتبارا احصاه ولا اعتبارا في النظر وهو
 العلم بالخاص فلا يخفى تقليدهم في الاطلاق النص ولان
 علمهم لا يراى مشهورا لا ترى ان اس مستعجم اجتهاد في مسألة
 الفوضيه ثم قال اولى لها مذهب مثل ثانيا لا فقه ولا
 ولا شرط فان يلى صوابا فمن الله وان كان خطا فممن ومن
 الشيطان والله ورسوله منه يبينان وقد قال رسول الله
 صلى الله عليه وآله حين بعثه الى اليمن فرقق في اكله والله
 قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم
 تجد في سنة رسول الله قال اجتهد رايي فقال الجدل لله
 وفق رسول الله صلى الله عليه وآله ورسوله واحتمل الخطا في رايه
 في رايه والاصحمة فلا يخفى تقليدهم مع احتمال الخطا ولا
 كان يتناول بعضهم بعضا ولا يدعون في رايه ولو كان
 رايه حجة على الغير لكانوا يبين رايه حجة لم يجب تقليده
 ولا يدك قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم قيامهم اقتدتم
 اهتديتم على التقليد لان المراد منه الا فتد انهم في طريقهم
 في الاجتهاد لا يهتدون كما يفعلون لا راي فيما لا نص فيه ولا
 ايضا يتهدون في رايي فيما لا نص فيه انما علمهم ولا يفتد بهم
 في طريقهم في الاجتهاد وقال الفاضل الوزيد رحمه الله
 في التوفيق واما ابو الجيب فانه يقول قول الصحابي ليس
 يتخذوا وكان قوله حجة لكونه الناس الى قوله كان صلى الله عليه
 وكما لا خلاف لما كان اجماعهم حجة في مسائل الاجماع اجماعا عليه
 وزعم عن عمر رضي الله عنه انه سئل عن رجل ان اقرض كتابا
 ثم بسنه رسول الله فربا لك ولم يقل بقول ولا منع لفظهم

ان

ان معناه براك في قولنا لانه مما كان زيادة وقد مر ذكر
 وهذا عندنا في وليس يتاويل ولا في رايي ولا في استعماله
 واما بنات الكتاب والخبارا رسول وقد يقدح في رايه
 كايه في رايه براك فيهما ولا نطهر من شيء في الجدل ولا في
 راي على بيت يدي وعن مسروق انه اتى في من يدارات
 يذبح ولله يد في شاة وخالفان في عيسى ونحوه ان عيسى الى
 قوله ولان راي اخصائي كان حجة بالنظر في اصول النظر
 القابته بالنص لا بالوحي وكان يتناول الخطا وهذا كان يتناول
 بعضهم بعضا ويرجحوا الواحد منهم عن فتوى غيره
 وكان يقول المحنة منهم ان الخطا في من الشيطان ولما
 اختل الخطا حجة على تقليدها لاجلها ولا يمتنع لهم
 ذلك بالنظر في النصوص وهو في رايهم اذا لم يمتنع النصوص
 وعقلوا معا فيها سواء اذا استوت اثارها الا ترى انهم اذا
 اختلوا في تأويل النص ساءوا في تأويل غير النص في اخصائي
 لانه يصار اليه بالوقوف على معنى النسخ وهو غير فيه سواء
 اذا اختلوا في التعليل وذلك يوقف على المعاني
 التي جرت في الشرح اقلها على الاكثر ولو لم يمتنع لاجلهم
 على غيرهم يستقيم في الفتوى ولما تنصصهم بزيادة توفيق
 من الله تعالى لان مثله ثابت بين الناس ومن بعدهم والصحابة
 ومن بعدهم وهذا لانه امر باطن وقد تنصص بالبناء على المعاني
 واما فتوى رايه انما تنصص عليه فما يظهر لانه عن الرجل اصول
 الشرح وحسن في رايه على النظر ليعاين له ساءه في الحاط
 علمه ولا يجوز ان يقال انه لامة ثبت نصا كما روي وان
 النص في الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كما لا يخفى
 فثبت انه اذا اهل البصر منهم واهل البصر عن راي

يعبر
ص

وهو قوله عليه
السلام اصحابي
كالنجوم

بعد الكتاب والسنة فحينئذ لا يقتضيه ذلك وكذلك
 قوله عليه السلام اقتدوا بالذين يعبدون فيهما خالفا لا بالذين
 بعد الكتاب والسنة فحينئذ من الاقتداء ولا يقتضيه ذلك
 عامته طلب العتوب بالذين من قولهم دون التقليد إلا
 توى الله شيتهم بغيره بالبحر وأما مقتضى بالبحر بعد الاستدلال
 بالرائي عليه فهو لا يقتضي القول وعن اصحاب
 عبد الله بن مسعود اثنان عتوبان كان يدعونك للطعام
 وكان يجري المسائل وتساكن على ما كان متبعين من
 القول عليه إلا أنا كنا على طعنه ولو وجب تقليده لمكان
 المانع لعمامة الاملا يعرف بالقباس لانه لا يقتضيهم
 القول بخلافه اذا بطار الرائي لم يتوق الا التمسك الى هذا
 لفظ التقوم **قول** لا ومن ادعى الخصوص اجتز
 بقول النص الله عليه اقتدوا بالذين من بعدى الخ
 وغيره ما روي في هذا الباب من اختصاصهم ما دل على
 ما قلنا أي من ادعى الخصوص في تقليد اصحابه وقال
 بفقد الخلفاء الراشدين وامثالهم من فقهاء الصحابة اجتز
 ما روى الترمذي في جامعه مسند الاحد بقية رضي
 قال قال رسول الله صلى الله عليه اقتدوا بالذين يعبدون
 ان يكونوا من بعدهم في سنة وسنة الخلفاء
 الراشدين من بعدى وما روى الترمذي في صحاحه بن
 حبل وغيره ما سنده الى انس بن مالك قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجعوا عنكم ابو بكر واشهدوا
 في امر الله ثم اصدقتم جبا عثمان واعلم ما لا ارا ابراهيم
 معاذ بن جبل وافوضهم زيد بن ثابت وامرهم اني ولكل
 امته امين ومن هذه الامم غفيرة ابن الجراح وروى

فذلك الاقتداء
 اما يكون بالرائي
 على صح

الراشدون

الله

في

المعنى

الترمذي باسناد المثنى الراشدين ابن مسعود قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى
 من اصحابي ان يكونوا من بعدهم في سنة وسنة الخلفاء
 ابن مسعود واسم الراي اقتداء عبد الله بن مسعود
 ذكره مسلم في الكوفة في حديثه في الحديث في قوله
 في اصوله وبعض أهل الحديث يفتون بآل القياس في مقابلته
 قوله الخلفاء الراشدين ويستدلون بقوله عليه السلام
 عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقوله
 عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى وعن ظاهر
 الحديث يقتضي وجوب اتباعهم وان خالفوا غير ما من الصحابة
 ولكن ترك هذا الظاهر عند ظهور ما دل على قيام الدليل
 في حال ظهور قولهم من غير الخلفاء لما علم ما يقتضيه الظاهر
 الى هنا لفظ شيتهم لاجتماعهم الله **قول** لا ووجه
 قول ابن مسعود رحمه الله ان العمل بهم اولى لوجهين احدهما
 احتمال السماع والتوقيف وذلك اصل فيه مقتضى العمل
 الراي وقد كانوا يسكتون عن الاستدلال لاحتمال
 فضل اصحابهم في الراي بانه ان قول تقليد الصحابي
 واجبة مطلقا لان الله القيس لان العمل برأي الصحابي
 اولى من رأي غيره لوجهين احدهما ان رأي الصحابي
 خيرا ان يكون بظاهر سماع وتوقيف من رسول الله عليه السلام
 وكلمة سكنت عند الفتوى عن الاستدلال وما فيه اجتهاد السماع
 من رسول الله صلى الله عليه اقرب الى العصة مما ليس فيه
 احتمال السماع وكان رأي الصحابي اولى بالاحكام من رأي
 غيره والوجه الثاني ان رأيهم اقرب الى الصواب
 لما شهدتهم اشبار رسول البصير خلافا لراي غيره

من بعدى
 ابو بكر وعمر
 من اصحابي
 ابن مسعود
 في التلقي

فكان يلقب الصالحى لكونه اقرب الى الصواب اوله من قس
 عمده ومما في ميزان الاصول وجها اخر وهو ان القالب
 فيه انه قول جسيم الصالحه لاقوله وحده لان الظاهر انه
 لو كان بينهم خلاف لظهر لاحاد مكابهم وطالب العلم من كل
 واحد منهم على التسوية مشاورة كل واحد في رواية في كل مسألة
 اجتهاديه لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر سمعه عن
 استحقاق الراى ولو ظهر الخلاف بينهم فصل الشان من جهة
 النابغين لخصم بعضهم بتبليغ الشان والاختلاف ولو اخطى
 الاثنان لم يخطى الكل قطا فكل واحد من جهة وجود الاجماع فيه
 كان الحق له اول من العلم يقتضى ليس فيه هذا المعنى الى هنا
 لفظ البيان وقول الشيخ وقد كافا يسكنون عن الاثنان
 جوان سوا العقد بان يقال لو كان عند الصالحى سماع ثابت
 من رسول الله عليه السلام لاشتكائه فلما لم يستدركه
 رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن عنده سماع فاجاب
 عنه وقال كافا يسكنون عن الاستماع ووجود السماع
 لانه ما كان يلزمهم ان يقولوا بعدل فتوى سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وآله يقول وقال شمس الائمة يستحق في
 اصوله وجه ما ذهب اليه ابو سعيد البردقبار وهو الاخران
 فتوى الصالحى فيه احتمال الرواية عن ابن ابي عمير الوضوح في
 ظهور من عاينهم ان كان عنده نص فربما روى وربما
 افق على ما وافقه النص مطلقا من غير الرواية ولا عطف
 انما فيه احتمال السماع من صاحب الوضوح فهو مقدم على
 شخص الراى من هذا الوجه تقدم قول الصالحى على الراى
 بخلافه فقد يترجح راى واحد على القياس ولئن كان قوله صاكا
 عن الراى فرائهم اقوى من راى غيرهم لانهم شاهدوا طرق

عند فتواه

علم
 الصالح

عن منزله

رسول الله عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشا هذا
 الاخوان التى تلت منها القبول والجامع التى تعربا عنها
 الاحكام فبهذه المعاني يتبين انهم عاينوا من يشاهد شيئا
 من ذلك ويصدق تعارض راىين اذا ظهر لاحدهما في صحة
 وجوب الاخذ بذلك فذلك اذا وقع التعارض بين راىين
 متساويين الواجب منهم بوجوب تقدير راىه على راى زيادة في
 في راىه الى هنا لفظ ينص الى انه قول **لو كان هذا**
الطريق هو النهاية بالعارف المستعمل لكون المستعمل
 بوجهها وشبهها متقدما على القياس والقياس باقوى وجوه
 صحة وهو الحق الصريح بآية الثالث شرعا فقد صنع الشافعي
 عاينه وجوه الشك في راى القياس الذي هو قيس
 الشك وهو ليس بضابط لافادة الجواب اليه فلهذا لا يمكن
 ترك القياس وعلى احتساب الجاهل في كل الاحتياط فكذا
 الى العمل بالادلة فصار الطريق المتناهي في اصول الشريعة
 وفروعه على الكمال هو طريق اصحابنا رضى الله عنهم علم الله
 اليهم انتهى الذين يكملونه ويقتربون في الشرايع الى الحق الذي
 خصا اليه ليكن خبرهم لا يقطع كل شئ في الشريعة ولا يترك
 لا يفتى اذ قال اي فان هو الطريق وهو يقتل الصالحات
 فبانه في العمل بالاشك لان اقتدير على القياس الى الحق
 الشك كالتيار والمشهور وخيرا لو اختلفا لم تترك
 الاصول والمستند والمرسل ورواية العروق وعلاء
 ثم يقتل الصالحى حجة على ما ذهب اليه ابو سعيد البردقبار
 ونظيره فيما لا يدرك بالقياس على ما ذهب اليه لكونه
 وفي تقدمه شيمة الست لاحتمال التماس من رسول الله
 عليه السلام في اذا لم يكن الصالحه فلا يجيز في نقل

مدرجة
 ل

الشيخ

بالقياس بأقوى مجرده من التأثير والاخلال والطرف
 والدوران وقيل بل الغلبة لا تختار العلم المؤثرة لا غير
 وهي أقوى الحق فقد اتفقنا على هذا الوجه دون الشافعي
 انه ضاع وجوها كثيرة من السنن لانه تارك العمل المرسل
 ولا يسمع رواية المجهول بالفقه من الصحابة وبما بقي من
 الشيخ وهو ليس بشيء لان مطلق الشبهة لا يكون دليل صحة
 العلم ما لم يكن له اثر ويحل بالاخلال وفيه خيال لا يثبت ان
 قد اكان على المختار بالقياس على هذا الوجه فهو ان يكون
 تترك القياس وبما يحكيه أصلا ولا يمكن استحصال الحال من
 نقاه القياس كذا وكذا الاضمار في غيره وانما زكا الشافعي
 المرسل ورواية المجهول للاختصاص في الدين ولكن لا يختص
 أداه الى العمل بالادليل وهو قيس الشبهة وهذا من قوله
 فيحمل الاحتياط مذمومة الى العمل بالادليل اي وسبيله الى
 العمل بما لا يدل نصا بالطرف الثاني في العمل على الاحتياط
 في الأصول والفروع على الله عز وجل وقد رقبه اليهم انتهى
 الدين كماله بالفضل لا بالوصل تأييدا لقوله فصلا للطرف
 الثاني الى الجزء لشدق اتصال اخذ المجلد بالآخر
 كما في قوله تعالى ان الدين كبر وسأعلمهم انذر فيضوا لم
 تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
 ابصارهم غشاوة فصل قوله لا يؤمنون لانه مقدر
 لقوله وسأعلمهم انذر فيضوا من تتركهم ترك الاحبار
 فصل البصائر الله لانه كما نزل في القرآن من الاول
 ولكن انزل في قصة اخرى في القصة قوله لكنه
 لم يمتنع الجزء كذلك لانه قال او لا اليهم الى
 اصحابنا انتهى الدين كماله ويضوهم اي يخلصهم في الحوادث

قوله

قوله

فاما الشرع فخصاله اي بخاصته فهو ان لكن الشرع يفتقر
 عميت لاقدرة ان يفضلهما لسهولة كل احد وشرط الشرع
 للاجتهاد والقياس كين لا يترك جيبا كل حال فاما
 نحن ان يفتقر من رتبته الشرع في العمل بالادليل وهذا
 الذي ذكرناه هو بيان كلام الشيخ وقيل لا يثبت لانه الرخصي
 في اصوله هذا الذي بينا هو الاحتياط في الاحتياط لشدق
 حقيقته وشبهتها في الاجتناب لابي بعد ذلك في الفقه
 على ما اشار اليه في حديثه في ادبنا في قوله لا يستقيم العمل
 بالحدس لا بما لابي ولا يستقيم العمل بالادب الحديث
 واصحابنا جميعهم الله هم المتكسرون بالشدق والادب في الحقيقة
 فقد ظهر منهم من يعطيهم الشبهة ما لم يظهر من غيرهم من
 يذهب انه صاحب الحديث لا يضر جو زوايا الكتاب بالشدق
 لقوة دمجها وتجاوز العمل المرسل وقد موافق المجهول
 على القياس وقد موافق اصلنا في القياس لانه فيه شبهة
 السماع من الوجه الذي فرقنا شمه بعد ذلك على ابا القاسم
 القصير وهو المعنى الذي ظهر قوته بانه فاما الشافعي فيمن
 لم يثبت العمل المرسل فقد ترك كثيرا من السنن وجاز
 لم يثبت رواية المجهول وقد غلط في شدة الشبهة ايضا وجاز
 لم يثبت كذا او اجاز من اصحابه فقد تجاوز الاحتياط في حقيقته
 شبهة السماع فيجوز العمل بالقياس الشبهة وهو لا يجوز
 ان يضاف اليها وجوب في حال ما حاله الاحكام من
 يجوز العمل بالقياس أصلا في العمل باستصحاب الحال في
 ما صار اليه من الاحتياط على العمل بالادليل وتترك العمل
 بالادليل ويثبت ان اصحابنا في الفتوى في الحكم بالشرع
 اصولها وقواعدها وان يقتصر على النص الطريق للناس

س

الا انه غير محقق لا يسلطه كل سائر ولا يستحق شرابطه كل
 طائفة والله الموفق **الحق** لفظ شمل لا لغة رحمه الله
قول وهذا الاختلاف في كل ما ثبت منهم من غير
 خلاف ومن غير ان يثبت انه كل غير فانه مستكتم مسلما
 له فاما اذا اختلفوا في شيء فان الحق في قولهم لا يعد وهم
 عندنا عما ثبت في باب الاختلاف ان شاء الله تعالى ولا ينفك
 البعض ببعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا في تقرير الحاجة
 بالجدد في المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجوه
 الزاوي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه
 القياس وذلك لوجوب الترجيح فان تعارضوا في الترجيح وجب
 العمل بما استدلوا به على ان الصواب واجبه فيهما لا غير
 فمما يجوز العمل بالباب الاول والاولى على ما مر في باب المعارضة
 في هذا الاختلاف الذي قلنا في تقليد الصحابي فيما اذا
 ثبت قول من واجد من الصحابة ولم يثبت فيه خلاف من
 سائر الصحابة ولا ينفك له منهم لانه لو ثبت التسلية
 كان ذلك اجما لا يجوز زمن بعد مخرجه على ما ينبغي في باب
 الاجماع عند بيان ركنه وثبتت الخلاف ولزم لا يسقط
 قولنا البعض بالبعض بل يجب الترجيح في وجوه القياس
 اذا اختلفت في انهم اذا اختلفوا في الترجيح بعضهم على بعض
 بالجدد في المرفوع وذلك على سقوط احتمال التوقيف
 وتعين وجوه القياس المعارضة الثانية **الحق** لفظ شمل
 واذا اختلفوا في الترجيح بقضيه الايدل في قوة وجوب بعض
 الاصول في الترجيح فبعضهم ايضا الاجتهاد بمثله لان
 الاول ترجح بالاجمال على قوله ولما الذي لا احتمال لا ينشأ
 فوجوب على من يوجب على طهارته حقيقة او فقهيا

فيهم

سواء

ثم قولنا به فصار ثم يلحق على من يوجب ان هذا عام وان
 الاول ليس بعام بل الثاني لان يثبت بطلان قوله
 وشيئا من كلامه ليشير فيما لا يحسن الامانة السجدة
 بقوله كذا كذا قولهم عن صحابي ولا يشترط ذلك ان يثبت
 فانه بعدما اشتهر اذا لم يظهر اليقين من احد منهم كان
 ذلك عملا في الاجماع وقد بينا الكلام فيه وما اختلف فيه
 الصواب فقلنا ان الحق لا يعد واقعا ولا يثبت له احتمال
 ان يقول بالزواي قوله خارجا عن اقوالهم وكذلك لا يشترط
 بطلان الثابتين اقاويلهم يحصل المستخرج ناسخا للقديم
 كما يفعل الاكثرين والاشهرين لانه لما ظهر الجاهل
 بينهم لم يخرجوا الحاجة بجماع من صاحب الحق وقد انقطع
 احتمال التوقيف فيه ونحوه في القول بالزواي والراجح
 لا يكون ناسخا للزواي ولهذا يظهر اخذ القياسين لا يوجب
 ولكن يوجب العمل طائفة الترجيح بزيادة قوة لاحد الاقوال
 فان ظهر ذلك وجها لعمال الزواي وان لم يظهر فثبت
 المستخرج بالجدد في الترجيح **الحق** لفظ شمل لا لغة رحمه الله
 الا انه لا يثبت انه هو الصواب ويثبت ما كان احد القولين
 يكون له ان يظهر الايدل وقد بينا هذا في باب
 المعارضة الى هذا لفظ شمل الامانة السجدة رحمه الله
قول واما التتابع فان كان من جهة واحدة
 القياس في صفة الصواب ومن جهة اخرى في الزواي
 اشترط سائر المتألفين من السلف لا يصح تقليد
 وان ظهر فتاوى من الصواب كان مقتضى هذا
 الباب عند بعض مشايخنا لتقليد من جهة اياهم
 وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو قد ظهر لعدم احتمال

بطوارق

تزيين

القول

بالقول

التوقيف فيه وجه الأول ان شرطها لغير عليا في رد
 شهادة الحسين له وكان يقول له قل انما الصدقات لا تخرج
 من اهل بيتي من غيري في النذر يخرج الولد فرجع
 ابن عباس لا فتواه ولا انه بتسليمهم دخل في حجة امي
 واما التابعي فحقيقه وتقصير فانه لا يظن لو لم يكن
 كان بل قد رخصه الفتوى في من الصلابة وزاجهم في
 الركن ولا في الثاني لا يظن بتقلده لانه لو اجد من
 غير المؤمنين في الاول اختلقت المشقة في بعضهم
 لا يظن بتقلده ايضا لعدم احتمال التوقف من رسول الله
 عليه السلام وقال بعضهم هو عدل الصالح اذا ارجع
 في الركن يدل ان شرطها لغير عليا في رد شهادة الحسين
 بعد رضاه عنه حين انصرف يرضى وعنده شؤنه
 فقال له انما نقول اننا انما العترة لا يظن بخلافه
 مسروق بن ابي عبيد بن عباس في النذر يذبح الولد
 وكان ابن عباس يوجب عليه حاة من الابل فاجب
 بعد خلاف مسروق في شرطها لغير عليا وكان التابعي
 صاروا احدهم حيث حملوا له من احسنه في ابوعبيد
 الا يظن الذي في شقته انما طوعا ونفعا وسخطا
 حاد في الانفة وانما نية انما لشرطها انما العترة لانه
 كان واقع عليه سبائهم الجاهلية الى انما لفظ الى نفسه
 وشق عليه من الملامة والحداء الملامة هوشن من الجاهلية
 الكندي عاش مائة وعشرين سنة واستقضاهم بها الاوقف
 ولم يكن احد ذلك فاضيا خاسا وسبعين سنة لم يتعطل
 فيها الاكثية سنين امتنع فيها من القضاء في قتله ان الزاد
 واستحقه شيخ الحج من القضاء عفا عنه ولم يقض بين

انما العترة
 لا يظن بخلافه

انما العترة

اثنين حنمات وكان شرطها امة وامر من تسع
 وسبعين ويقال عنه ثمانين كذا قال القتيبي في شرطها
 في اصوله لا خلاف ان قول التابعي لا يكون حجة على وجه ذلك
 القياس بقوله فتدبروا عن الحسين رضي الله عنه انه قال
 يقول ما كنا من التابعين ولا نعلم ولا نعلم ولا نعلم
 لم يردون عصر الصلابة من التابعين انه لا يعتد بخلافه
 في اجماعهم ولما قيل ان عصر الصلابة من التابعين
 كالحسن وشيخ من السيب والحق والشقة فانه يعتد
 بقوله في اجماعهم لا يعتد عندنا من اجماعهم من خلافه
 وعلى قول الشافعي لا يعتد بقوله مع اجماعهم وعلى هذا
 قال ابوحنيفة رحمه الله لا يعتد باجماع الصلابة في الاشعار
 لان ابراهيم الصفي كان كونه وهو من ادرك عصر الصلابة
 فلا يعتد باجماعهم بدون قوله وحده مولانا شافعي ان
 اجماع الصلابة حجة بطريق الكرامة ولا يشانه للتابعي
 معجم في السب الذي استحقوا به زيادة الكرامة وذلك
 حجة رسول الله عليه السلام ومما شهد به احوال الوجه
 ولهذا الرخص التابعي الذي ادرك عصره غير انهم في اجماعهم
 بقوله فذلك لا يعتد قوله في اجماعهم لا يعتد بقوله
 من لم يردن عصر الصلابة في اجماعهم ولان صاحبنا في
 امره لا يفتداهم وبذلك ذلك قوله باهم اقتدوا به
 وهذا لا يوجب فحين التابعي وان ادرك عصره فلا يكون
 من اجماعهم وانما بعد من اعتقاد الامام مع المزاوي وحسنه في
 ذلك انه لما ادرك عصره وسقط له اجتهاد الركن والى
 معهم في الفتوى والخط لا خلاف في ذلك صار هو واحد منهم
 فيما يفتي على اجتهاد الركن في الامام لا يعتد مع خلاف

الشرح

حجة

واجلهم فذلك لا يتقدم على المتابع الذي اذرك
 غيره لانه من غلاد ان العظم ففتر العتقاد الاجماع ان لا
 يكون احد من اهل العلم مخالفا لهم وان هذا ان عواما
 رضي الله عنهم قلنا ان هذا القضا بعد ما طهر منه مخالفتها
 في الراي وانما قلنا ان القضا بغير ما به ارجنا لفظ شمس
 الاية رحمه الله وقال الصدرا البهيد في المار الرابع
 من شرح ادب القاضى للخصاف في تقليد التابعي وعرف
 الحق رضى الله عنه في ذلك روايتان في رواية قال لا
 اقتل في رجا الجتهك واوطن رجا الجتهك وهو الظاهر
 من المذهب والتايد في كذا التواضع وان كان
 من ائمة التابعين واقفي في رضى الصحابه وراجهم في
 الفتوى وسوقه لاله الاجتهاد فانا اقول مثل شريك الحسين
 ومشروع بن الاخذ وعلمته وهذا الاية لما لم يوافق
 الفتوى في رضى الصحابه وسوق الصحابه لاله الاجتهاد صواب
 قوله لقول الصحابه فقال هذه الرواية لا تحتاج الى جواب
 عن قول من يقول ان كذا رواه الكشي وعلى ظاهر
 المذهب يحتاج فيقول ذلك لا يحتاج الى بيان ان الله لم
 يشهد بهذا القول بل سببه غيره وقال في فتاوى الاجتهاد
 في هذا القضا البهيد في محله البيان هناك ما قال
 ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب القول في التابعي
 هل يتخلفا في الصحابه والاصحاب انما التابعي الذي قد
 صار في عصر الصحابه من اهل الفتى في فتاوى لا يقد على الصحابه
 كانه واحد منهم وقال بقتضيه لا يجوز مخالفة الصحابة
 الا لصواب مثله والدليل على صحة قولنا ان الصحابه قد
 سوغت للتابعين مخالفتهم والفتاوى خسرهم وتنفيد

احكام

احكامهم مع الظاهر لهم المخالفة في مذاهم الاتي ان عمر رضى
 الله عنه قد وكما استشهد القضا ولم يعترض عليه في احكامه
 مع الظاهر لاجل ان علمها في كثير من المسائل فان قيل انما
 لو لم يكن له الحق لكانت له في رضى الله عنه على ما علم منهم
 قيل له هذا لفظ لان في رضى الله عنه على ما علم منهم
 السنة فاجتهد رايك ولو امكنه الرجوع اليه ولا خلاف في قوله
 وخاصة على ان شريك رضى الله عنه في رضى الله عنه على ما علم منهم
 وشاور عمر رضى الله عنه لعنه من شريك وامر بالعلم من
 المرافة ووجهها في الكون عندها محتمل لهما فاحتمل واحد من
 اذيع وقال ابو سبيكة تذاكرت انا واما ابن عباس وابو هريرة
 عن الجاهل المتبعين رضى الله عنه في قول ابن عباس اخر
 الاجابين وقلت انما بعد هذا ان تضع حجلا فقال ابو هريرة
 انما ابن ابي ودكر ابو هريرة عن مشروق قال كان
 ابن عباس اذا قيل عليه السلام عبد الله عليه السلام طامما
 ودعا في كذا فضعوا ثامرا طامما جعل في كذا ونفق
 فكان يخالفنا فكان يمنعنا ان نرد عليه الا اننا اكل
 طعامه ورسول ابن عمر عن فرضه فقال سوا سعيد
 ابن جبلة في نه لغيره في رضى الله عنه في رضى الله عنه في رضى الله عنه
 سوا سوا لاله الحسن وانما فان التابعي اذا كان من
 اهل النظر ومن لم يزل الاجتهاد في استدراكه لهما
 وكان في عصر الصحابه فلا فرق بينه وبين الصحابي لان
 العلة التي من اجها جاز للصحابة الجاهل في علمه محدودة
 في التابعي وهو كونه من اهل النظر واما عصر واحد
 فان قيل لا يجوز للتابعي مخالفة الصحابة لان الصحابه
 مخصوصون بالفضل في عصرهم وقد مدحهم الله تعالى

راي

دنه

في كتابه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي
 في كل شيء ولا تكونوا من الذين اقتدوا بهم في الدين ولا في الدنيا
 لو افق احدكم مثل احد فليقل ما نكح من احدكم ولا نصرفه
 واذا كان هذا وصيهم فليقل ان يفسدوا بهم احدكم من دينهم ولا
 له اما الفضل فمما رواه الا ان الفضل الذي ذكرت لا
 يجوز ان يكون عليه من غير خلاف المفضل عليه لان الصالح
 متناجسون وافضلهم اهلها الاربعة باجماع الامة وقد
 سوغوا مع ذلك الاجتهاد بين دوهم ومعهم ومخالفهم
 مثل بن عمر وعبد الله بن عمر وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم
 ولو كان الفضل موجبا لهم التفرق بالفتن لما جاز لاحد
 من الصحابة مخالفة الامة الاربعة وقوله عليه السلام
 اقتدوا بالذين من بعدي ان يقول معهما من دونهما
 من الصحابة كذلك لا يمنع التابع فان قيل يقول الصحابي
 منتهى قول التابع لانه قد شاهد النبي صلى الله عليه وسلم
 فشهدته بمصادره قوله ومخارجه من كنهه لم يثبت له
 هذه الحجة فواجب ان لا يزوجهم قيل له ما عرقه الصواب
 بالمشاهدة فمعرفة التابع بما سمع من نقله اليه فلا خلاف
 حكمه وحكم الصحابي من هذا الوجه لانه غير جاز من النبي
 صلى الله عليه وسلم اطرافه فقط يشتمل على كل شيء ان ينظر
 عنه بشئ من العلم والخاصة من رتبة ولكنه وحده الا
 وذلك القطر من نقل النبي صلى الله عليه وسلم ما افاده الشاهد
 لوزان خص الشاهد ولا له الجمل ومخارج القطر لا
 لعينه القطر اذا انفرد عنه الا وحده مقتضون على الشاهد
 وخصوصه دون الغائب كما اذا اراد معرفة
 في الفريقين فلا يصح لاعتبارهما المشاهدة ومخارج القطر

لما لم يمتنع ان
 ص

واذا كان

واذا كان كذلك فلا فرق بين من شاهد النبي صلى الله عليه وسلم
 وبين غيره الا ترى ان قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي
 في كل شيء لا يقتضي في دعواه ان اهل الامن لم يمتنعوا من جمل
 فقهه لا يقتضي له رؤيت جمل من من هذا مقتضى منه
 فحصل المنقول اليه الغائب ايقنه بعض الجواب
 خطابه من الصحابة وايضا كبره من شاهد النبي صلى الله عليه وسلم
 كالاعراب وغيرهم فكلهم الفتيا مع مشاهدة الرسول
 عليه السلام فليس من شاهدته اذ اعلة لوجوب الاحتياط
 بالفتيا ومنع من لم يشاهد القول معه ولما لم يمتنع التابع
 ان يقول في الفتيا ويثبت حديثه وان لم يشاهد الرسول
 عليه السلام كذلك وان تخالف الصحابة لا هنا لفظ
 انه كوازي يسمي علم ان التابعين طينيات قال
 الحاكم ابو عبد الله النيسابوري في كتابه في لطيفة الاوطى
 من التابعين قوله لحقوا العشرة الذين شهدتهم رسول الله
 عليه السلام بالجنة وغيرهم من الصحابة فمنهم سبعة
 ابن المسيب وفيس بن الجراح وابو عثمان النهدي وقيل
 ابن عباد وابو سنان جليل بن المنذر وابو وايل
 شقيق بن سلمة وابو حنيفة الصاوري وعذرة والطيرة
 الشاذلية الاسود بن يزيد وعلمة بن قيس ومشرق
 بن الحارث وابو سلمة بن عبد الرحمن وخارصة بن زيد
 وعذرة من هذه الطيقة والطيقة الثالثة عازر
 ابن شريك الشامي وعبد الله بن عبد الله بن غنم
 وشعيب بن الحرث وارقا من هذه الطيقة ثم طبقات
 خمس عشرة طيقة اخر من الخاشين من اهل الكوفة
 اهل البصرة ومن لعبد الله بن ابي اوس من اهل الكوفة

يجمع

فان عليه

ص

الحافظ

حضر من المنذر
 حجة الصادق العجوة

والقائم
ع

ومن ألقى السابطين يزيد بن أهل المدينة ومن ألقى عبد الله
بن الحارث بن جزء من أهل الحجاز ومن ألقى من أهل الشام
أبا أمامة الباهلي وأما الفقهاء السبعة من أهل المدينة
فمسعود بن المسيب بن محمد بن أبي بكر وعروة بن
الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وأبو سفيان بن عبد الرحمن
ابن عوف وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسليمان بن
يوسف وأما الفقهاء السبعة فزيد بن أهل الحجاز قال
الحارث بن عبيد حدثنا أبو بكر الطمري قال حدثنا أبو
جعفر الطحاوي قال حدثنا أبو القوام محمد بن عبد الله بن
عبد الجبار المرادي قال حدثنا خالد بن بزارة وحدثنا
عبد الله بن إسحق قال حدثنا أبو بكر بن خلاد قال حدثنا
إسماعيل بن إسحاق القاضى قال حدثنا اسمعيل بن أبي أوفى
قال حدثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه أبي الزناد قال
كان من أدركت من فقهاء أهل المدينة من انتهى إلى قولهم
منهم سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقائم بن محمد
ابن أبي بكر وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام
وخارجة بن زيد بن ثابت وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة
وسليمان بن يسار وشيخنا جلة سواهم من نضرانهم
أهل يثرب وضلع قال الحارث أبو عبد الله أيضا
حدثنا أحمد بن عبد الله بن إسحاق قال حدثنا محمد بن أحمد بن
الحسن قال حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا
علي بن عبد الله المدينى قال سمعت محمد بن سعيد القطان
يقول كان فقهاء أهل المدينة عشرة قلت ألقى عنهم قال
سعيد بن المسيب وأبو سفيان بن عبد الرحمن والقائم
وسائر وعروة بن الزبير وسليمان بن يسار وعبيد الله بن

عبد

عبد الله بن عتبة وقبيصة بن ذؤيب وأبان بن عثمان بن بختان
وخارجة بن زيد بن ثابت قال الحارث أبو عبد الله أيضا
حدثنا أحمد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن أحمد بن الحسن
قال حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا عبد الله بن
عمر بن أبان قال حدثنا الذراري وحدثنا سمعت عبيد الله
ابن عوف قال كان الفقهاء السبعة أصحاب رسول الله عليه السلام
بالمدينة في خارجة بن زيد بن ثابت الأنصاري وسعيد بن
المسيب بن محمد بن الحارث وعروة بن الزبير والقائم
بن محمد بن أبي بكر وقبيصة بن ذؤيب الطحاوي وعبد الملك
بن مهران بن أبي بكر وسليمان بن يسار ومولى يثرب بن
الحارث قال حدثنا الحسن بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن الحسن
أدركوا الجاهلية وجبوا رسول الله عليه السلام وليس
لهم حصة ولكنهم كانوا أصحاب رسول الله عليه السلام في يثرب
أبو عمرو الشيباني سفيان بن أبان وسفيان بن عتبة الكندي
أبو أمية وشريك بن أبي نجران وشريك بن أبي نجران
ابن عمرو وأهل البصرة يقولون ابن جابر وعروة بن ميمون
الأولاد أبو عبد الله والأسود بن زيد وأبو عمرو وأبو
بن هلال الجارقي من كثر الكوفة والخزرج بن سفيان
وعبد بن زيد الجارقي أبو عثمان وشريك بن عوف
الأحمسي ومسعود بن جراحش ومالك بن محمد وأبو عثمان
الهمداني عبد الرحمن بن جندل وأبو رجا الطحاوي جندل
ابن عمرو وشريك بن عيسى أبو الصير وأبو رافع الصائغ وأبو
الحارث بن عبيد بن ربيعة بن زارة وأبو الحسن بن عوف
وأما من جازن القسري وجندل بن عبد الله بن عوف
عشرون رجلا ذكرهم مشايخنا من أصحابنا في الحجاز

سود

أخو يثرب بن جراحش
ع

ومن التابعين تولى الحضرمين طلبة "وإدوا في زمن
 رسول الله عليه السلام ولم يسمعوا منه من بعدهم
 بن عبد الله بن سلام ومحمد بن أبي بكر الصديق ويشير ابن
 أبي شبيب والإضراري وأبو أمامة بن سهل بن جندب وعبد
 ابن عامر بن كريب وعبد بن سعد بن عبادة وأوليد بن
 غادة بن الصامت وعبد الله بن عامر بن ربيعة وعبد الله
 بن ثعلبة بن ضحار والفضل بن الضار بن يحيى وعمر بن
 سلمة الخزاز وعبد بن حماد وسلمان بن كبشة وعلقمة بن
 قيس وطبقة الخزازي تحدث في التابعين ولم يسمعوا منهم
 عن الصحابة منهم إبراهيم بن سويد النخعي لم يسمعوا أحدا
 من الصحابة وإنما رواه الصحابة عن علقمة والأسود
 وليس هذا إبراهيم بن زيد القتيبي ويكبر بن الخليل
 السعدي ولم يسمعوا عن أنس بن مالك أسقط قتادة بن
 الوسيط ويكبر بن عبد الله لا يسمون بكنية سماعة من عبد الله
 بن الحرث بن جابر وإنما رواه عنه عن التابعين وثابت
 بن جحان الإضراري لم يسمعوا سماعة من ابن عباس إنما
 يروى عن عطاء وسعيد بن جبلة عن بن عباس وسعيد
 ابن عبد الرحمن الرقاشي وأصل الوجوه لم يسمعوا
 واحد منهم عن أنس وطبقة عداوه عند الناس في التبرع
 التابعين وقد لقوا الصحابة منهم أبو الزناد عبد الله بن زهران
 وقد روى عبد الله بن عمر وأنس بن مالك وأبو أمامة بن سهل
 وهشام بن عروة وقد أخذوا عن عبد الله بن عمر وجابر بن
 عبد الله وموسى بن عتبة وقد أدرك أنس بن مالك وأبو
 خالد بن مخلد بن سعيد بن العاص المحدث لفظ الحاكم
 ابن عبد الله الحافظ رحمه الله في النسخ الرابع عشر من علوم

الحديث

في

الحديث ومنع بعضهم ما قال الحاكم أن سعيد بن المسيب
 العشرة قال هذا خطأ لأن سعيد بن المسيب لا يسمعوا رواة عن
 أحد من العشرة الأسقديين إلى وفاته وقولك في حديثه
 من خلافة عمر في سنة أربع وتسعين وقيل سنة ثلاث
 وتسعين فسمعت قتيلا بن سعيد بن المسيب أوقف أهل الحجاز
 في زمانه ويقال أنه عمل التابعين بقضاة وقد روى في بعض
 وقيل للتابعين في عملهم لأن ان تقبلت في حديثه
 هل يجوز أم لا قال أبو بكر البرزقي رحمه الله في أصول فقهه
 وقد قال أبو حنيفة من كان من أهل الاجتهاد فله تقليد
 غيره من العلماء وتول عليه لقوله وإن شأنا من احتجنا
 نفسه وقال محمد بن ليس بن كان من أهل الاجتهاد وتقليد
 غيره وكان أبو الحسن يقول إن قول أبي يوسف في ذلك
 كقول محمد وكان يخطب فيها في حنفية في هذه المسئلة بأن
 هذا علة من اجتهاد ولا نه جاز أن يكون عنده
 أن من تقليد أهل الرأي يوجبهم المقابيل وطرق الاجتهاد
 منه فيكون تقليد أبيه ضارلا من الاجتهاد يوجب أن
 يكون اجتهاد من قلده أقوى وأوثق في نفسه من اجتهاد
 باب الاجماع الاجماع المسمى بالله
 غارة عن الزهرى فقال رحمه الله وعلم المسير وعلم المسير وعلم المسير
 رحمه الله عليه ومنه الحديث من روى الصيام قال في
 فلا يصح أمر له وأما في الأمر بغيره عليه إذا في الحرب
 وفي الأصطلاح هو اتفاق أهل العلم أو بعضهم من أهل العدالة
 والاجتهاد على خبر إليه أشار القاضي أبو زيد في التوفيق
 ثبوت الاجماع منهم قد يكون بعضهم جميعا وقد يكون
 البعض وثبوت الباقيين ونحو ما نه بعد هذا وقال

أن صح

صاحب ميزان الاصول هو اجتماع جميع اهل اهل الاجماع
 عليه من امور الدين وقتية او دائمة وقال
 صدر الاسلام البردي هذا الاجماع على شي فولا
 وكذا اذا لم بعضهم عرض مثاليهم على الآخرين وتذبذبا
 واتماوا زمانا وسكنا و لم يردوا على الاجماع ايضا وقال
 الفخر المصنف هو اتفاق اهل الحق عليه السلام
 خاصة على امر من الامور الدينية وطعن عليه من صاحب
 نقوله ويرد عليه انه لا يوجد ولا يطرده بعد رعيه المجتهدين
 ولا يصح مقتضى بواقيهم على عقلي او شرعي واجيب عن
 الاول والبلان بان المراد منه المجتهدون الموجودون
 في ذلك العصر وجودا ان طبع الفخر الى عن التاليفان يقول
 الاجماع هو الاجماع على الشرعي فلا يرد على الحق والقرن
 وقال فخر الدين الرازي في المحصول هو اصطلاح الفلك
 عبارة عن اتفاق اهل العقد والحل من امته محمد عليه السلام
 على امر من الامور وفتح بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
 او القول او الفعل واطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم
 على القول او الفعل والباين على الاعتقاد وبعضهم على العقد
 والحل المجتهدين من امته محمد عليه السلام في الاحكام
 الشرعية واما نقلنا عن امر من الامور وليكون متنا ولا
 للعقليات والشرعيات والقرعيات الى هنا لفظ المحصول
 وقال صاحب هو اتفاق المجتهدين من هذه الامم
 في عصر على امر من راي ان يقرض العصر يبدل الى انقراض العصر
 ومن كان الاجماع لا يتفق معه سمي خلاف مستقيم
 من غير او ميت وجود وقوله يرد لم يسمعه خلاف مستقيم
 قول لا الكلام في الاجماع في ركنه واهلية من معتقد

اربع صنف

مراوى

اي هو وفتح اجتماعهم
 على امر من العصر
 في قوله

مراوى

به وشرطه بحد وركبه واما ركنه فتوابع غزيرة
 اما الغزيرة فالتكليف منعهما بوجوه الاثبات منعهما او
 شرطه في الفعل فيما كان من باب لا يركن كل شيء من غير
 اصله والاصل في قول الاجماع ما قلنا ان الاصل في نوع
 الاجماع وهو الاجماع قولوا والاجماع فعلا ما قلنا
 وهو وجود التكليف من اكل او وجود الشك من اكل
 وجوز ان يكون معناه ان الاصل في نوع الاجماع وهما
 الغزيرة والخصم ما قلنا وهو التكليف او الشرع في الفعل
 واما احصاء الشبه الكلام في الاجماع على خمسة لان
 القرن لا يصح الوجود اكل من اهل بعد وجود
 شرطه ولا يركن ان يكون له سبب داخ اليه وهو مستند
 الاجماع هنا والمقصود منه الاثبات في به وهو الحكم
 وكان خمسة وقول الشبه فالتكليف من الضمير فيه
 راجع الى من قوله بتعديده لان من عامه مشعر بان جماع
 الصبر الراجح اليه وسان كلام الشبه فيما لا يشك
 الاعتقاد الشرعي بقوله ركن الاجماع لان الغزيرة والاثبات
 في الغزيرة هو اتفاق الكل على الحكم بقوله ائمة منهم واما شرط
 الفعل فيما يكون من باب لا يركن الفعل على وجه يكون
 ذلك موجودا من الخاص والعامة فيما يستوي الكل في الحاجة
 الى مقتضى لعدم البولي فيه فلهذا انما ابروا ولا يركن الاجماع
 واشياء ذلك ويشتر ان فيه اجماع جميع حكم العصر فيها
 لا يتنازع العامة التي لم تعد البولي العامة لم فيه
 كونه العامة على غيرها واثباتها وفرض الصدق وما
 حجب الزرع والثار وما اشبه ذلك وهذا لان ركن
 الشيء ما يقوله اصله فما يقوله الاجماع في الغزيرة بهذا

حين
 حصة

في

الها لفظ شمس الاعم رحمه الله وظل الشروب فيها كان
 من بار القول ما اذا شرب اهل الاجماع اوجبوا شرب الماء
 في المزارعة والمضاربة او الشربة كان ذلك اجماعا بينهم
 على مشروعيته وقال ابو اريز في اصول فقهاء
 في بار القول في صفة الاجماع الذي هو جهة قد تعان الاجماع
 على وجهين احدهما ما اشترك فيه الخاصة والعامة
 لحاجة الجميع الى معرفته وذلك هو اجماعهم على ان
 الظفر اذا لم يصر يثلمت وصوم رمضان وحج البيت
 وقبل الحنابلة وخبر الزنا وشرب الخمر وتحريم كساح
 الأموات والأخوات ونحوه فهذا اجماع قد تكافأ
 الخاصة والعامة فيه والاجماع الاخر ما يختص به الخاصة
 من اهل العلم الذين في عهد الله عز وجل على ما ذكره في حقه
 ولا اعتبار فيه بقول العامة لان الخاصة لا تدخل لها
 في ذلك اذ ليس بها حجة عامة وذلك هو فرائض الصدقات
 وما يجب في زروعها والقار من الحق وخبر الجور بين المؤمنين
 وبين الاخر وما جرى مجرى ذلك مما لم يوافق العامة
 فقررت الخاصة واجمعت عليه الى هنا لفظ ابو اريز
 قول لا اما الرخصة فان سلك البعض وبسكنت
 سائرهم بعد بلوغهم وبعد طهر ثمانية النفل والحائض
 وكذلك الفصول التي واما الرخصة في ركن الاجماع ان
 يثبت الاثنان على حكم من بعض اهل العدالة والاختلاف
 قول وبسكنت الباقين منهم ولا يرد فاعلمهم بعد فمضى
 مدققات النفل والشمس لم يثبت رخصة النفل في شرب الماء
 ابو زيد قد رخصة النفل بحسن شربين للساكنين اوجبة فيه
 وقيل فقد ردت ثلاثة ايام بعد بلوغ الحائض واليه اشار ابو بكر

الرازي حيث قال قد استقرت الايام عليه ولم يظهر
 التاكيد خلافا مع العامة منه غير ان الذين وجروا سنة
 الاحكام علينا اجماعا لم يظهر والحدود لا يصر موافقون
 لهم وهذا لان باب ذكر الايام لفظ الجميع واقله ثلثه وقال
 في ميزان الاصول ولا يثبت التاكيد من زمان واحد الى
 اخر بل هو بالحق في كل الشيوخ وقال بعض الناس
 لا يثبت من يصر ويحكم هذا عن التاكيد في كل بعض
 الناس لا يثبت من التخصيص من جميع من يعتقد بهما الاجماع
 ولا يثبت الاجماع بالتسليم وتلك هذا القول من الشافعية
 وقال شمس الدين السرخسي واما الرخصة فهو ان يثبت
 القول من بعض على العصر وبسكنت الباقين عن انظار
 الخلاف وعن اربعة على القائلين بعد طهر الفصول عليهم او
 صيروه رتبة معلومة لهم بالانذار والظهور في الاجماع ثبتت
 به عندنا ومن العلم كما يقول بهذا الطريق لا يثبت الاجماع
 وتلك عن الشافعية انه كان يقول ان طهر القول من الدراية
 والساكنون لم يثبت من يصر بحدود الاجماع وان التاكيد القول
 من واحد او اثنين والساكنون اذ على بعض الرخصة لا يثبت به الا
 الى هنا لفظ شمس الاعم رحمه الله وقال صدق الاسلام
 البرزوي في اصول فقهاء واما اذا افترقوا فظهر ظهور
 ولم يردوا احد وعرض على ذلك زمان يمكن التاقل والتدبير
 فيه قد تها اجماع الصائغ عند عامة الفقهاء وقال بعض
 اصحاب الشافعية انه ليس باجماع وهو قول اصحاب الظواهر
 والمحققين لئلا ان اصحاب الظواهر لا يردوا في حجة لكن
 لا يثبتونه اجماعا الى هنا لفظ صدر الاسلام البرزوي
 رحمه الله وقال في ميزان الاصول لوجود الاجماع طرق

النص

المجلس اب
ع

جمع

واصحاب التاقي
يوونه حجة
ع

دليل الرضا والنص ويضروا وما على قول من قال
 ان كل من حضر من مصلين خلفه فقال ابو علي الحلي
 كون اجماعا اذا انشأ القول في غير ذلك اقرض العظم في ومثل
 قولنا لا الله جعل هذه النفاذ اقرض العظم وعندنا لا فيه
 على ما يروى قال الله ايوها شربانه لا يكون اجماعا ولكنه
 يكون حجة وقال ابو عبد الله البصري لا يكون اجماعا ولا
 يكون حجة وروى عن الشافعي انه قال لا اقول انه اجماع
 ولكن اقول لا اختلافه خلافا لغيره عن اجماع الخلفاء
 اجماعا لا هنا لفظ ميزان الاصول وقال صاحب
 الفتاوى من الشافعية اذا قال الصحابي قولاً وظاهر
 في الصحابة وانتشر وطهرت له في هذا ان ذلك
 اجماعا مشروطا عليه ومن اصابنا من قال هو حجة وليس
 باجماع قال ابو بكر الصديق في قبل ان هذا مذهب الشافعي
 لا يملكه لمن نسبنا ساكنة قولاً فقد اقرى عليه وهذا
 قال الكوفي من اصحاب الجعفة وبعض المعتزلة
 قاله ابو هاشم منهم وقال القاضي ابو بكر ليس بحجة
 اصلا وهو مذهب اورد وبذلك بعض المعتزلة
 واختاره ابو عبد الله البصري وقال ابو علي بن ابي حمزة
 ان كان ذلك حجة من بعض الصحابة وانتشر في المبشرين
 ولم يعرف مخالفا لا يكون اجماعا وان كان فاقوى
 وانتشر وطهرت مخالفا لغيره اجماعا وليس هذا
 ابو اسحق المروزي وقال يكون اجماعا ان كان حجة
 ولا يكون اجماعا ان كان فيها والاصح هو القول
 الاول ان هنا لفظا لفظا صحيح قولنا لا ان
 عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في ما لا فصل عنه

وهو بابا قلاني

وعلى روى

وعلى رضي الله عنه ساكنة حجة قال لما تقول يا ابا الحسن
 فروي له حديث في قيمة الفضل في رجل سكت تسليما
 اي قال الشافعي في الدليل على ما ادعى ان السكوت
 لا يتقدمه الاجماع لان محشورا والصحة في ما فصل
 عنده للمسلمين وكان عليا كما فقال رضي الله عنه يا ابا الحسن
 كنهنا رضي الله عنه ومنه المثل قضية ولا ابا حنيفة
 فروي عنه في قيمة الفضل في رجل سكت تسليما
 المواقفة لانه لو جعله في ذلك لما لم يضل عند سكوته
 ما تقول يا ابا الحسن فان شئت لانه روي ان عمر
 لما شاور الصحابة في مال فضل عنه المسلمين في شاوروا عليه
 بتأخير القضية والاستمال في وقت الحاجة وعرض الله
 في الفتوى ساكنة فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال
 لا فصل بغير شك وعما كان لا اري ان تقدر ذلك بين
 المسلمين وروى في حديثنا فهو لا فصل سكوته دليل
 المواقفة لهم حتى يبالوا لفظ شمس الائمة والحاصل
 ان عليا استخار السكوت وكان الحكم عنده بخلاف
 ما افترقا في اجابة الفقهاء عن الاحتجاج بسكوت على قوله
 قلنا ان عليا استخار السكوت لان ما اشار الفقهاء اليه من
 الاستمال الزانية الخوي كان حجة فيكون لا استطوع
 نظرك بالقيمة فيها الاحتياط للخروج عن الامانة وهو
 الاحسن والفقهاء مثله لا يظن ولكن يقتضيه فيوز
 السكوت عنه ويكون دلاله على حسن ما ظهر على ان لم
 يحصل نفس السكوت دلالة على التقدير فانه جاز للناظر
 فيما قال الفقهاء والتقريرية انما هي على وقت الامتناع
 قولنا وشاوروا في ما لا فصل المرأة شاورا بان

وابو الحسن
كنيه

عنه

اي وقت اصلا
القيم

القبية التي غاب
عنها زوجها

لا غم عليه وعلى شاكته فلا سالة قال ارى عليك العزوة
هذا لبلان السكوت على ان السكوت لا يعقده الاجماع
ولا يكون دليل المواقفة قال شمس الامجد السرخسي
في اصوله وما يشاؤهم رضي الله عنه في الاصل المعتبر
القبية فترعت قال اما انت مؤخرين وما اذقت
الا الحيرة فلا تخف عليك وعلى القوم ساكت فقال ما تقول
يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جدي رايه فقد اخطا
وان قال روي فقد عثول ارى عليك المواقفة فقال
انت صديقي وقد استخرا السكوت مع اضراسي لا اوب
ولم يخطئ في سكوتك دليل المواقفة قال ابوداود في كتاب
السنن حدثنا عثمان بن الاشيبه وهو من عباد الادرك
المعروف لاحدنا ولي عن هشام بن عروة عن المشورين
عن سمرة بن جهم رضي الله عنه استشارنا الناس في املاء
المراء فقال القصة بن شعبة شهدت رسول الله صلى الله عليه
وقسم فيها بغير عهد او امانة فقال الله ممن يشكك معك
قال فانه جهم بن مسيلة راد هرون فشهد له يعني
ضربا ارض بظن امرائه ارمنا لفظ السنن قال
ابوعبد الصمد بن سلام املأ المراء فهاون فم
جنتها منما يقال قد املأته المراء املأنا وانما
بذلك لا تقا شرا لينا وهذا يقال لثقت الناقة وغاها
ولذلك لا يشك بكون يدك فقد ملأ من ملأصا
والشك في الامر قروا غطاي رشا وملأصا يعني انه
يقول من يدك فاذا فعلت مايت ذكركه قلت املأصه
املاصا قول ولا ان السكوت قد يكون
مبا به اقبل لان عباس رضي الله عنه ما متعلق ان

خبر

تغير ثم يقول في العمل فقال د رته وقد يكون للناس قال
يشك حجة وهذا استدلالا لمقول على ان السكوت
لا يعقده الاجماع لان السكوت محقق واحتمل لا يقبل
حجة وجه الاحتمال ان السكوت قد يكون للمباه وقد
يكون للناس والمناظر في المباحثه الان كان ابن عباس
كان ينكر العزل في الفرائض ويقول ان الذي اخصى رجل
عليه عدد المخطئ في مال نصفين وثلاثا فاذا اذهب هذا
بالنصف وهذا بالنصف فبين موضوعا لثلاث فقبل له
لم يقل هذا من عن عمر فقال كان رجلا مكيها فقبلت
وعن عطاء ان رجلا سأل ابن عباس فقال كيف نصنع
في الفريضة العالية قال ادخل الضرر على من هو اسوأ
فقبل ومن الذي اسوأ لا فقال لا لثلاث ولا لاثلاث
كذلك شرح الكافي فاجاب صاحبنا بقوله من هذا وقال
يا هذا بصحة عننا فحضر رضي الله عنه كان يقوله على
كثير من الصحابة ويسأله ويماخه ويسخر من اجتهاده
وقد ظهر ردة عليه في مسائل ولكن ثبت في قوله ان
مهايته ليست فيه في الدين والفقهاء والراي متعلق عن
المباح في المظان لانه سكت عن نفسه اربعة فحضر
رضي الله عنه كان ابن الحنف من غير وكان يقول لا خير
فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيكم ما لم اسمعوا وكان يقول
رحم الله اهدى الناس عبيدة وكان ابن عباس صاحب شؤرك
وجايز عندنا ان يكون عندنا فقهان مختلطان في مسألة
واحدما سبق واكثر فها وفيه الذي هو ردي والذي
هو قوي انما لاي نفسه ولا يرد عليه ردة منكر ان
هذا لفظ الضمير وحجة قول ابى هاشم انه حجة وان

هو

عليه

ابو عمر

لا يمكن اجماعا ان الامتثال عن القول في الحادثة من الممكن
 فليكن ان يكون الامتثال والظن والاستدلال في الحجة
 ان جعل اعتقاد السالك فيه الا انه مع ذلك حجة لان
 الغيبة في كل عصر يحقون بالقول المتشعر في النصابة اذا
 لم يطرأ على منعه من قدر انهم اعتقدوه حجة وان
 لو كان اجماعا على السلف على الاحتجاج على الوجود
 وان لم يثبت قوته حجة لرسول عليه السلام وطفا وقفا
 في القواطع وانما الوصل بن ابرهينة فقال اذا كان المو
 فضا من بعض الفضائل والحكام فلا يكون السكوت من
 الباقيين على الرضا منهم لان الامتثال افينا عليه قال
 ان الوضوء وحسن اختيار الحكماء وقرأهم يقضون
 خلاف ما ذهبنا ولا شك ذلك عليهم ولا يكون سكوتنا
 منابذك وانما الواجب الموزني فقال ان الاغلب
 ان الصادق من الحجة يكون مشورة والصادق عن الحق
 يكون عن استدلال فاذا صدر القول عن مشورة
 ذلك على اجماع واذا صدر عن استدلال لا يدرك
 ذلك على اجماع وقول الشيخ فقا اذ رثته اى قال
 ابن عباس في حجة عمر في حجة ولنا ان شرط
 النطق منهم جمعا متعديا على امتداد بل المتعدي في كل
 عصر ان يقول التجار القوي وسنكسهم اى ولنا ان
 اعتقاد اجماع السكون ان شرط النطق على اعتقاد
 اجماع من علم العصر جمعا متعديا لان اجماعهم
 جميعا على قول واحد تحت شئ من هو من جميعهم
 غاية التدن والمعتقد كما لم يمتنع ان الله تعالى لا يظفرها
 ليس في وسعنا فلا يجوز ان نحصل شرطا لان اعتقاد اجماع

بعض

في

العلم

اجماع اذن نطق البعض وسكون الباقي وهو المعتاد
 في كل عصر ايضا لان المعتاد ان يتوكل على العلم القوي
 وفي بعضا وهو قوتهم من هذا الكلام ما قال شيخ الامم
 السرخسي في اصوله بقوله وجه قولنا انه لو شرط الاعتقاد
 اجماعا للتصديق عن كل واحد منهم على قوله واغلب المواقف
 مع الاخرين قوله اذ لم يلق لا يصدق اجماعا الا انه لا يتصور
 اجماع اهل العصر على قول الشيخ ذلك منهم الا انه لا يوافق
 انه يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكون الباقيين
 وانه اتفاقا على كون اجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل
 على طين قول هذا القائل وهذا لان المتعدي كما لم يمتنع
 فمعلق على شرط هو محتمل يكون نقلا اصله فكذلك اقله
 بشرط هو متعدي وهذا ان الله تعالى رفع عنا الحرج كما امر
 بكلفنا لما ليس في وسعنا وليس في وسعنا على الحق الساع
 من المدن كما لو قدم يقررون وكان ذلك شاقا على من
 فكذلك السيرة والسنة من جميع علماء العصر والوقوف على
 قول كل واحد منهم في حجة حجة حقيقة لما فيه من الحرج
 البين فيبين ان يحصل اشتها را الفتوى من البعض والسكون
 من الباقيين كما في الاعتقاد اجماع لان السامعين من
 العلماء لا يجتمعون لاجل لهم السكون عن الظن والخلاف
 اذا كان لا خطر من حجة لا من طاعة وشيخهم في حجة
 على الوجه الذي ذكر في هذا الطريق بقطعة من النساويك
 في الاحتفال ويخرج من انظارها المواقف الى هنا لفظ
 شمس الاية قوله ولا نانا حاصل السكون
 تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحجوة
 السكون لو كان مخالفا فادامه لم يحصل تسليما كان وشيخا

الاجماع
ص

او بعد الاشتباه والاشتباه فيها في الحقائق كان كالحرض
وقد ك بعد مضمضة في التأمل وذلك في الشبهة فتعاقب
التسليم وهذا دليل ثان على انعقاد جهة التسليم السكون
وفيه رد وجائ نقول الحصر ان السكون يتحقق في الأمور
فلا يتحقق الرضا والتسليم به الا بالاحتمال في ذكر السكون
تسلياً بل انما لوجهه تسلياً ورضاً بعد الحرض وبعد اشتباه
الفتوى اذا مضت مضمضة في التأمل لان الحرض اعلى عرض
جواب الحادثة موضع وجوب الفتوى على الحرض على عرض
وموضع محمية السكون عليه لو كان السكون محمياً
في فتوى الاول في فتوى لان الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر واجب فلو كان فتوى الاول واجباً لم يكن
لوجوب عليه ردّه ولم يفسد سكوته لان سكوته فيبقى المثل
الواجب فلما سكوت ومضمضة في التأمل رد السكون
منه على انه رضى بقول الاول ووافقه ولم يوجه
لخبر غير جهة التسليم فتعاقب وجه التسليم على انه
هو المراد من السكون وهذا مع قوله وذلك فيما في
الشبهة أي الحرض والاشتباه بعد مضمضة في التأمل
يبقى شبهة عدم التسليم وقوله او بعد الاشتباه وعطف
على قوله بعد الحرض معناه في السكون تسلياً بعد
الحرض والاشتباه ووجه استحال واجبا لتعقوبها
الاجماع لثباتها فيه اشكال واما سكونها فلا ان السكوت
ما لا يخلو السكون عن بيان الجنب اذا علم في خلافه فذلك
عدا لثبته على ان سكوته على وجهه بل له وهو كون المنع
حقاً الا اننا شرط مضمضة في التأمل لذكر الجنب لان الجنب
لا يثبت بالاحتياط والابعد نظرية اشياء والحادثة ومميز

تتبع
ل

نحو

وغيره
الامر

فقه

الاشبهه من ان الجملة ولا بد لهذا من مدة قبل المدة لثبته في الحقائق
لا يعتمد الموت بل لا يحسن يتبين له الوجه فيه إجماع الموا
فلا يلزمه الظن فسكونه عن الرد دليل عليه وعلى الحقائق
فردّه او يتعاضد عليه الاشياء قبل مده الفتوى بان
الاشياء كان فيصدر سكوته فتوى بما ظهر من فتوى الاول
الها نظر الفتوى وحكمة البيان فمما لا لب اليه الوارد
في اصول فقهه بقوله في الاصل لو لم يصدق به الاجماع
من ان يكون وجود اجماعهم معتبراً بان يقرن قوا
كل واحد منهم بعينه او ان يظهر القول من بعضهم
وينشئ في كافيهم من غير اظهر خلاف من الباقيين علمهم
ولا تدبر على المثلين به وغيرهما ان يكون جهة الاجماع
موقوف على وجود القول في المسئلة من كل واحد منهم
بوقاف الآخرين لان ذلك لو كان شرطاً لاجماع كما هو
انداً اذا لم يمكن احكام الناس ان يفتي في من الاشياء
قول كل واحد من اجماعهم اعتقد اجماعهم على شي ان شئت
من الصدور الاول وان شئت ممن بعد فتوى الثاني عندنا
جهة اجماع الايمان بما يقتضيه من الدلائل وامتنع وجود الاجماع
بأبنا قول كل من الصحابة والتابعين في مسئلة علمنا ان
هذا البين بشرط الا ترى ان تحريم تكاح الامهات والبنات
محمية عليه لا يقتضيه احد من الناس من اطلاق القول
بان هذا اجماع الاجماع من غير ان يظهروه كل واحد منهم
به الا ما ظهر واستند من يجوز من وتزل الباقيين للاحاطة
فيه فان يكتل ان شرط وجود اجماع انتشار القول
عنهم هم من اهل الاجماع مع سماع الباقيين له من غير اظهاره
نكرو ولا مخالفة فان قال ليس ترك التأكيد وعلم

اجد

تقرى

اظهر بالخلاف دلاله على الواقع لانه لم يمتنع ان يكون
 مائة او ثمانية او غير ذلك من الامور كما ليس بمتك
 اظهر بالخلاف دلاله على الواقع كما روي عن عمر رضي الله
 عنه
 قال الصلوة في قصة المرأة التي ارسل اليها في وقتها فوجدت
 قال قلت جئتني ففأنا انما انت ممتدة في وقتك والآخر
 وما ذى عليك في ذلك وعيا سكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن
 فقال علي كان هذا جهلهم فقد اخطوا وان كانوا
 قالوا وقد عشتول اني عليك الذية فقال عمر رضي الله عنه
 ان تصدقتي فقد كان علي شاكرا مضرا بالخلاف الجماعة ولم
 يكن سكوته دلاله على الواقع ولم يستدرك عمر ايضا بسكوته
 على الواقع وذكره عبيد الله بن عبد الله عن علي بن ابي طالب
 مسألة العول واجتنب ان لا يقتل من فرض الا الى
 فرض ففرضه ففرضه من كان يقتل من فرض الا الى فرض
 اذ كانت النقصان عليه قال فقلت هذا كثرته لم
 فقال انه كان ابي ابراهيم عبا فاجاب ان مائة كانت ما نفع له
 من اظهار الخلاف عليه **فصل** له اما قصة عمر في امر
 المرأة فلا دلاله فيه على ما ذكرت من قبل ان عليه ان يسكن
 المائتين او المائتين وعشرين من الكلام في المسئلة واعا
 سكت ليظهر جواب القوم فلما اجاب القوم اقبل عليه عمر
 فسأله قبل ان يحكم على شي وعنى قد كان عمر رضي الله عنه
 اراد ان ياجد فيهم وان يثبت في الخبر ان خبره ولا
 يكت وحينئذ حصل ثرا اظهر بالخلاف صحة اذا انتشرت
 المقالة وظهرت واستمر القائلون بها عليه فلا يظهر
 من غيره فيها خلاف فاما حاد اموات مجلس التثاور
 والاشهاد فيها فما ان يكون الساتكنا ظاهرا في المسئلة

في قوله
 ما نفع له
 من اظهار
 الخلاف
 عليه

الى

هنا

فيها لم ينفع له منها شيء فاذ استمرت الا باقر عليه ولم يظهر
 خلاف مع العوايه منه بامر الدين وحراسة الاحكام
 عليا بصرا لم يظهر بالخلاف لا في موقوفه لم
 واما جدس ان علي بن العول فان ابن عباس
 قد كان يظهر هذا الخلاف في عهد الصحابة فاما ما مضى
 منها بغير رضي الله عنه من محاشية كما كان الاحداث
 محاشية في ايشان وكيفية جود ان يكون ابن
 عباس بن نفعه ما كان من الخلاف عليه وقد كان عمر
 يفتيه ويشأله محاسن من كان يشأله من الصحابة
 لما عرف من فضل فضيلته وبقاؤه بصيرته وكان يقول
 له غص يا غص وبقول شيشنه الغر فها من اخبرني
 شيئا بما لعتا بن وعقبة وعقبة وحكاية ومتى كان
 التامر بقبته من عمر رضي الله عنه في اظهار الخلاف عليه
 في مسائل الجوارث وهو كان يستدرك من متهمل الكلام فيها
فصل ابو بكر وقد كان عليه من ان يقول ان ترك
 الذكر لا يدل على الواقع لان التمسك الله عليه لم يكتف
 في قصته ذي اليمين ترك الناس التمسك الله عليه في قوله
 الصلوة او كسدت حتى سال ابو بكر وعمر رضي الله عنهما
 فقال احبنا ان يقولوا بالدين وقال عمر جند الله
 الصلوة وكان ابو الحسن يقول ان ترك الذكر لا يدل
 على الوفاة فيما كان طريقة اجتهاد الراي لان ما كان
 طريقة الاجتهاد فغيره من الاجتهاد اظهر الذكر على من
 قال خلاف قوله فليس اذن في سكون القوم وتركهم التمسك
 على القائلين في الحادثة دلاله على الواقع **فصل**
 ابو بكر ولست نقول ان ترك الذكر على لانفرد يدل على الواقع

في قوله

فقه

لان كل النكير قد يجوز ان يتجسس اظهاري الخلاق وعمامة
 مسائل الاجتهاد هذا سبيلها وانما نقول ان تركها لاظهار
 الخلق مع انتشار القول واستمر الايام قد يكون على احوال
 فاما قضية ذي اليمين فان القول وان تركوا مخالفتهم ولم
 يظهروا النكير عليه فغير جائز عندنا ان يستدل به في الموضع
 الذي نحن فيه من الكلام على الاجماع ولعل عليا انما اراد ان
 ترك النكير على الوجه الذي كانت عليه قضية ذي اليمين لا
 يدل على الموافقة وانما قلنا ان قضية ذي اليمين لا تقتضي
 على ما قلنا في الاجماع من ترك ذي اليمين لما قال هذا
 القول لانه لا يثبت عليه عقوبة قيل ان يظهر من القوم
 خلاف عليه او وافق له احق ما يقولون وذو اليمين لا يملك
 كان مبنا في الصلوة حينئذ فلو كان هناك شيء يمنع من اجتنابها
 وقد كان له عليه السلام ان يعتزل حال القوم هل هم تاركون
 للعبادة عليه او لا فيستدل بتركهم الخلاف على صحة تعارضه
 ولكنه اخذنا بالاستسقاء بما في القول وقد قلنا قبل ذلك ان
 ترك اظهار الخلاف انما يكون جازا لانه على الموافقة اذا انتشر
 القول وظهور وترت عليه اوقات يستلزم في العادة
 بانه لو كان هناك مخالفة لاظهار الخلاف ولم يكن على غير
 متناه اذ كان قد استقرت مدة النظر والفكر واشتد
 ملابكتهم عن البس من انه غير جائز له الانكار فيما
 طريقه الاجتهاد فهو كمن لم يترك النكير
 حجة في الاجماع دون ترك اظهار الخلاف بعد ما مضى
 من وقت ظهور القول وانتشار مدة لو كان هناك قائل
 بخلافه لكان قد استقرت مدة نظره واستقر رأيه على قول
 يقول به ان كان مخالفا لظاهره فذلك على الله

مؤلفه

موافقه ومن الدليل على عاصفة ما ذكرناه من اعتبار
 ترك اظهار الخلاف في القول الذي قد استفاض وظاهر
 من بعض الاشياء انه معلوم في مجرى العادة وما عليه طابع
 الناس انهم اذا انتشروا في امر من الامور فبقا اسبقه
 اعلمهم ولو اولا الراي منهم فلو سكنت الباقون ان ذلك
 رضاء منهم بذلك القول وموافقة الخلق وان كان
 هناك مخالفة لظاهر الخلاق اذا كان ذلك امرا بينهم
 ويتعلق بشئ من مصالحهم دينية فاما من غير ذلك فبعضه
 جماعة منهم لا الحق وانما كره الله تعالى الذي اذا امر اليه
 اجتمعوا ففعلوا وان يكون تركهم اظهار الخلاف فيه
 ذللا على الموافقة ايضا فانهم مع اختلاف احوالهم
 وبما وفت طلبا بينهم ومما صلبهم لا يجوز ان يتواضع
 على ترك اظهار خلافهم له مضروبا كما ان قال لا لولا
 يوم الجمعة ان الامام لما صعد المنبر وماه انسان يسلم
 مقتله فخر ان حضرة جماعة ممن شهد الحجة ولم يسمعوا
 بذلك ان ترك اظهار النكير عليه ولا يجوز ان يتحقق منهم
 غلب السكون مع اختلاف احوالهم وايضا ان السلف
 قد كانوا يعتقدون ان اجماعهم في كل شئ من بعدهم فغير
 جائز اذا كان هذا هكذا ان يكون هناك مخالفة لهم مع انتشار
 قولهم فيصير خلافتهم وبسيرة ولا يظهر حجة بين الناس
 انه ليس هناك اجماع بل كونه محججه من بعدهم فوجب بهذا
 ان يكون سكونهم بعد ظهور القول وانتشاره ذللا على
 الموافقة ولو اصر الاجماع من هذا الوجه لما صرح اجماع ائمة
 او غيرهم ان يضا في شئ من الاشياء يقول الجميع لامة
 على انها قد قاله ولفظت به وانما يعتقدون فيه على ظهور القول

فانه معلوم

فيهم من غير حق الخلق وقال بعضهم من يوبى له الخلق
 الذي لا يرضونه ويترقبونه العذر وهو انما انما العذر
 على موضع الكعبه من حكمة وموضع الصفا والمروة وان
 شهر رمضان هو الشهر الثاني من السنة وخروج ذلك
 ومناجاة هذا في يوم الدليل على حكمة فيقال له من اين
 علمت ان العلم لا يفتقون على ذلك هل ائذنت كل واحد منهم
 ومن اسلا فيهم ويحلا فيهم فاعترضوا به فان قال نعم
 الكذب الباطل فكم وان قال لا فكم فضلتا فكم عليه
 وهل علمه الا من حبه لم يستفاد ذلك عن جماعة ولكن
 منكره اذا قيل له انما يشاء الامم هذه الحجة في الاصل
 هذا العتبار في انما له في الرضا ولا يفتقر الى احد
 من اجل ذلك العذر خلاف فيه فتبينت اجماعا الى هذا لفظ
 اني كذا الرازي رحمه الله قال لا وامساكوت على رضى الله
 فاعلم ان لان الذين اقبلوا مسائل المال وبان لا يفرق
 عليه في اطلاق الرضا كان حجة الا ان ينجيل الامم
 في الصدقة والتمار العزم من رضى الله عنه صباه عن
 الفضل والقبال ورعاية حسن التنازل بسط العدل كان
 احسن في السكوت عن مثله هذا جواب عن سؤال الخدم
 بسكوت على حشده في ذلك ليل الرضا لانه نطق بعك
 السكوت خلاف ما افوا فاجاب عنه وقال كان سكوت
 على اقاويه حسنا وما نطق به كان احسن والسكوت
 على الحسن قبل ولا يدل على ان رضى السالك هو ايضا
 ولا من رضى السكوت عن شيء لا قبل والحق في خلافه في انه
 ان اسأل ما فضل من المايمة لاني في سكت حسن
 ولذا علة الرضا في امالي الرضا احسن لعدم التيقن في

حق

حيرة الجنان او موته فالامعة لا جواب المال عقابا ما كانت
 حوزته موهومة ولكن كان ما اقر به على ان الحسن لان
 وقوع الحادث موهومة فيصدق بالفضل من الغيبة اذا كان
 قليا على الفقر اسن المسيلين ذكر محمد في السيد الكبير
 وكذا الزمارة الفخر وهو القصة ان احسن صباه في مجلس
 رضى الله عنه عن الفضل لا يقول اناس ان
 عرقت فساكت وجر عليه فيه ما لا لم يرد على ان يقول
 ان السكوت بحيث لا يفتقر الى حجة في تعظيم الغيبة ان
 لا يستعمل في الجواب ويتيقن فيه اصابه الحق وسكوت على
 كان بعده المشابه لانه لم يكن فضيل الحكم بعدو لم يرد الاثر
 لان مجلس المشاورة كان باقيا فلو كان سكوت دليل الرضا
 والفقر وكلاهما في السكوت مطلق اعني انما لا يفتقر
 السكوت دليل الرضا والفقر بل جملته دليل ذلك بعد
 من مجلس المشاورة ومدة التنازل فلم يرد سكوت على علمنا
 وقول الشيخ وبعد فان السكوت بشرط الصيانة من
 الفتور جائز الى عدم قلنا من الفقر في سكوت على يزيد
 عليه فقره والفقر وهو ما له ومعنا فاند روح فيما ذكرنا وقال
 شمس الاية السرخس رحمه الله في اصوله في ما حدثت القضية
 فاما سكوت على رضى الله عنه لان ما اشار وايد على رضى الله
 كان حسنا فان الامام ان يفر القضية فيها افضل عند
 من المال يكون حسنا لاني تنوي بالمسكين ولكن كان
 القضية احسن عند رضى الله عنه لانه اقرب الى اداء
 الامامة والخروج عن غفلة من الفتنة وفي مثل هذا الموضع
 لا يفتقر الى الجواب ولكن اذا قيل بحسن ان الحسن
 فلمذا سكوت على انما لا يفتقر الى الجواب الوجه الاصح

شبه

بعد

عنده وكذلك حدث الاملاص فان ما اشاروا به من ذلك
كان هو صوابا لانه لم نجد من غير رضى الله عنه ما يشر
منه بها ولا شيبه من جنابه ولكن التزام القصة مع
هذا يكون انحد من القيل والقال ويكون الى
بسط العدل وحسن ارضاء فلماذا سكنت في الحديث
ولما استنطقه بان اول ما يحسن عنده فهو ضمه ان يخرج
السكوت عن اخبار الخلاف لا يكون دليل المواقف
عندنا لما يحسن المشاورة ولم نقبل الحديث وانما
يكون هذا محجة ان لو قتل عم الحكر بقوله او ظهر منه
توقفت في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك
ولم نقبل هذا في تأمل سكوت في الابتداء انه القوي في افعالهم
او لتعظيم الفتوى الذي يبدوا في الجفاد حتى لا يزدركا
به احكام من التاممين او ليرضى النظر في الحادثة ونعم
بين الاشياء حتى يتبين لها هو الصواب فيظهر في الظاهر
انه لو لم يستنطقه رضى الله عنه كان هو يتبين ما يستنطقه
عليه رايه من الجواب قبل ايراد الحكم والتقاضي ليس
المشاورة لانه لم يشر لانه رحمه الله في قوله
وتم حديثا لانه فصرح لان الخلاف والمناظرة بينهم
اشهر من ان يخفى وكان رضى الله عنه له الحق واشد
انقياد له من غيره وان حجة فتاويله اياها بعد ذلك
عن مناظرة بعد ثبوتها على حقيقته هذا جواب عن الفتوى
للمصنف حديثا لانه ففك الشيبه حديث الدرة في نفسه
غير صحيح ولا خبر به لان الصحابة اذا وقعت حادثة ليس
فيها نص عن رسول الله عليه السلام كما تواترنا ضرورت
ولما وروى فيما بينهم وما كانوا يفتقون غير عن اظهرا

الحق وكان عمر اشدا الناس انقيادا للحق من غيره وكان
قال له رجل انما شيبه عن قول له احراما سكنت القول
لا مبر المؤمنين هذا فتك عمر رضى الله عنه دعه والاخير
فيهم اذا لم يقولوا ولا خبر فينا اذ لم تسع والجواب عن
حديث الدرة من مرتين من في كلامنا في قوله في كلام
ابن بكر البرازي وان حدثت الدرة فتاويله اياها بعد ذلك
اي اظهاره ان ابن بكر من اظهر عدلنا لسائر الصحابة
في حجة عن مناظرة عمر في القول بعد ثبات ابن عباس
على منعه فسيبه في انكار القول لانه سكنت عن الرد
والانكار وقال شمس الائمة السخنة وان من فضله
المهابة انما كانت باعتبار رضاء من فضل راي عمر رضى الله
وقته فمنعه ذلك من الاستنصاف في الحجة كما يكون
من حال الشبان مع ذوي الايمان من الخبر بدني في
كل عطف فتم بها كون الكبار فلا يستقصون في الحاجة
معهم حسبا ما يفعلون مع الاقران لانه لفظ غير الائمة
قوله وعلى هذا القول على انما انصهر اذا اختلفوا
انما انصهر في رضى الله عليه السلام كان انما انصهر من
اوامم باطل وكان عمر حاد كل انصاع الاصل الذي
قلنا في النسخة في رضى الجميع وهو ان سكوت البعض
الان يتنطق مدقة للتاثير دليل الرضا والموافق في خروج
الخبر في النصيحة على قولين او قول فان احتلوا
بذلك على انما خارج من قوام باطل حتى لا يخرج احدا
قول من بعد من خلف قوله جميعا وكذلك اذا اختلف
على كل عصر في مسألة ليس من بعد ذلك العصر ان غدرت
فيها قولا اخر قال الشيخ ومن الناس من قال هذا سكوت

في عامة العصابة للزوج او الزوج حقه ولا ثم ثلث
 مانعة والباقى للاب وقال ابن عباس للزوج او الزوج
 حقه ولا ثم ثلث للاب كما في المانعة للاب وقال
 ابن سيرين واول الشقاق في الزوج والاب قول ابن عباس
 في المسئلة الاخرى لا ثم ثلث في الزوج واخذت قول الآخر
 اجماع العلماء في ذلك ولا يوجد الا اجماع العصابة رضوان
 الله عليهم لاختلاف قول النكاح لمراته انت على حرام على
 قولين قال بعضهم يكون طلاقه بغيره ان نوى الطلاق
 وقال بعضهم يكون ثانيا وقال مسروق بن الاحد
 لا يكون شيئا وعامة الفقهاء لو اضرمت الاختلاف على قولين
 او ثلثة او اكثر ولم يزيدوا عليه كان هذا اجماعا منهم انه لا
 يجوز الزيادة في ثلث الا قول وان ما ولا ثلث الا في
 خطأ ولا في الحث في مجلة اقاويلهم فيكون لا يتصور
 اجتماعهم على الخط فيكون في مجلة اقاويلهم الحق والصواب
 ولكن غيرين وكان ما وراة اقاويلهم خطأ فصرح ما وراة
 اقاويلهم خطأ باطل اما قول ابن سيرين وجابر بن زيد
 او الشقاق في مسئلة الابن مع اجد الزوجين فيما اختلفا فيه
 جميعا العصابة فانها لم يردعوا قولنا للاب في احد المسلتين
 انما يقول عامة العصابة مع الاخرى يقول ابن
 عباس رضي الله عنهما على انه لما ثبت من هذا المذهب
 فقد ثبت ذلك على ان العصابة كما نوافل ثلثة اقوال في هذه
 المسئلة واما حديث مسروق فيموتان من اهل الاجتهاد
 فيقول الله قال هؤلاء القوم حال جموة العصابة لا بعد وفاتهم
 فيمنع النكاح والاجماع فيما وراة قوله الى هنا لفظ صدد الالام
 وقال ابو بكر الرازي في اصوله في باب القول في المزوج

مثله

عن اختلافنا في الخلف اذا اختلف اهل عزم في مسئلة على اقاويل
 معلومة لم يكن لمن بعدهم ان يخرج عن جميع اقاويلهم ويثبت
 قولنا لم يقل به كذا وهذا مع ما حكاه حيث ذكر عن محمد بن
 اقسام اصول الفقه وقال وما اختلف فيه العصابة وما
 اشبهه بغيره لا يخرج عن اختلافنا في الدليل على صحة هذا
 القول ولله تعالى وبشيعه غير سبيل المؤمنين وقوله تعالى
 واتبع سبيل ابن ابي لهي وقوله تعالى قامرون والبحر ون
 ونهجون عن المنكر وقوله تعالى ولذلك جعلنا كرامة وسطا
 وهذه حقيقة كل عزم في المزوج عن اقاويل المجمع اتنا غير
 سبيل المؤمنين ومخالفة من امر الله تعالى بالاعتقاد لا
 قد غلبنا بدلالة صحة الاجماع ان الحق لا يخرج عنهم فلو جاز
 ادعاء قول لم يقل به احد منهم لما امكن ان يكون هذا القول
 هو الصواب وان ما قالوا خطأ فيخرج ذلك جواز اجماعهم
 على الخطا وذلك ما مؤمن وقوله منصفان قال تعالى
 ما ذكرنا يا امة المؤمنين بان كل شيء عندنا عندنا وان الحق
 جميع القوم المختلفين لانه لا يمنع عندهم ان يكون هو لا
 نصيبين ومن يقول بغير ذلك فله ايضا مصداق كذا
 حين اختلفوا قد سوغوا الاجتهاد في طلبة الحق في مسئلة
 ما ذكرنا من مذهب من يقول ان كل شيء عندنا عندنا
 القائلين به مما اختلفوا وذلك لا يمنع من اختلافنا في المسئلة
 على هذه الوجوه فقد اجماعا ان ما عداها خطأ سواء
 كذا في مصداق في اختلافهم وبعضهم نصيب وبعضهم
 في اجماعهم على قول واحد ان ذلك اجماعا منهم فان
 ما عدا ذلك خطأ وان كان اجماعهم عليه من طريق الاجتهاد
 فلا لزوم صحيح على ما ذكرنا من قال ان الحق واحد

اقاويل

ولم يقل ان كل من يجهل محبت الا ترى انهم قد سوغوا
 الاجتهاد في ميراث الخبز وقد اختلفوا فيه على وجوه قد
 قدر فتاوى بعضهم للشركة بينهم وبين الاخر وجعل
 بعضهم اجدا من فوقه بل يذهبون الى اجتهاد المال
 للاجدون الجدة كان محظوظا فله خالق الاجماعهم
 ولو شاء ما مال هذا السائل لساعة فخالفة اجماعهم الواجب
 عن اجتهاد الا يضربون اجتهاد في المسئلة فقد سوغوا
 الاجتهاد فيها ولم يكن ذلك من اجل بعدهم عن الغتير فيما
 اكاد اليه اجتهادهم كذلك اذا اختلفوا فيها وجوبه مئة
 وان كان احتلا لا يصح عن اجتهاد فغرضنا ان يبين بعدهم
 الخروجه عن اقاويلهم اذا كان اجماعهم ان لا يقول في
 المسئلة الامامة فلو ما قام من تشويها الاجتهاد في الخروجه
 عنه الى هنا لفظنا في الروايات انما ثبت باهليته
الاهلية قول اهلية الخلفاء انما ثبت باهليته
 الكرامة وذلك لخل محتمل ليس فيه هوى ولا فسق ثبت
 ان اهلية الجمعين لا تستند في اجماعهم اهلية الكرامة
 لان الاجماع ثبت كرامة لاهل الامة واهلية الكرامة ثبت
 الاجتهاد بالاهوى ولا فسق ظاهر في علم ان هنا
 شرايط مستغنا عليها وهي شرائط الاهلية وهي العقل
 والبلوغ والاسلام والعبدية والكنهية من اهل الاجتهاد
 ومن اهل السنة والجماعة وهذا لان الاجماع لا يكون
 الا باجتماع الاكثر ولا رأى لجمهور اصلا ولا للضيقا ولا
 واهل الكفر وان كانوا اهل رأى لم يثبت رايهم لثبوت
 محبة الاجماع كرامة لهذه الامة الاترى ان قوله تعالى
 ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع

ثمة

غير

غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى الاية كيف سوى من مخالفة
 الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين والفاصولي مضمرة
 فلا يثبت رايه ولا يثبت راي من لم يثبت هذا الاجتهاد من
 طلبة العلم كراى الحقوا لهدم التمييز وخصه بقطعه
 المتكثرة المنصوص عليه وبين غير ذلك لا اعتبار راي الملوك
 والحدوث لانه لا يثبت لاهل رايه وجهه الراى والمقابلين
 وانما شرطنا كونه سقيا لثبوت الاجماع بطريق الكرامة الا
 ترى ان اجماع اليهود والنصارى ليس بخبر ولا كرامة لاهل
 الهوى ولا يثبت فلا اعتبار باجماعهم وقا الاشهد واما
 الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه سقطت عدالته
 بالتعصب الباطل وبالسقاة وكذلك ان يحب به وكذلك
 ان غلبت كرهه من اجل ان الروافض والخوارج في الاما
 مته من جاسر العصية بغير ان كان صاحب الهوى يدعو
 الناس لاهله اسقطت عدالته بالتعصب الباطل مثل
 خالف الروافض امامه ان يصدق في غير الصادق وغير الصادق
 فانه تعصب بباطل يخرج الاجماع وكذلك لا يجوز في
 امامه عن رضى الله عنه تعصب بباطل لانه اسقطت خلافته
 ببيعة من له ولاية السعة وهو مؤيد افضل حليته الله على
 وجه الارض واولاهها اذا تمسك بالاصحاة واجبة
 رضى وخيار رضى من الصباية والامعة بالاهل والخوارج
 ولذلك ان يحجب صاحب الهوى بصوابه اى لم يلب بالذى قال
 وقيل وهذا كذا بيان الروافض وانهما في الصباية
 رضى الله عنهم فليست عدالته بذلك لان قول المبالاة
 فيفضل العدد خصوصاً اذا كان لا يفرق في الصباية
 وكذلك ان غلبت كرهه وهذا ما نقل عن خلافة الروافض

مئة

مئة

الخلق

ان جمعة هو الاله الا صغر وعليا هو الاله الا كبر وطايفه
 منهم علوا في القول وزعموا ان ابائهم نبين وان ابائهم
 المنصور هو الاله قال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فطعنوا
 ابو جعفر واستدلوا بهم من ذلك قوله وثبت عليه قومه
 فلو ثبتوا وقتلهم وصلبهم وقيل في ميزان الاصول وقال
 بعض مشايخنا ان كان غاليا في هواه حتى كفر به لا يكون اهلا
 لان المعتبر اجماع المسلمين وان كان هو لا يكتفي به لاعتبار
 خلافة في عين هواه وبذيعته جالوا في ارض في خلافة
 النبي صلى الله عليه وسلم وخلافهما وخلافه في خلافة علي رضي الله
 عنه واما قوله تعالى ودعته اذا لم يكن منعصبا هو دعا
 لعائش اليه يكون مقتدا في العقائد الاجماع كما في الشهادة
 في الحدود وبيان الحق وكذا الاجماع قلنا فان
 الاصل في الاجماع اجماع الصابة والله تعالى جاعلهم عن
 خلاف لوجوب التمسك بكون اجماعهم محبة مطلقة
 المنة لفظ الميزان وقال في الشخ في ماصفة الاختار
 فتش في حاله وحال امارة اصول الدين المنة مثل
 نقل القرآن ومثل اعمالات الشرايع فعاينه المسلمين
 داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما مقتضى ان لا
 والاستبصار وما يتبعه من حجة ولا يعتد به الا اهل الزمان
 والاجتهاد في ماصفة الاجتهاد التي شرطنا في اهله
 الاجماع فكلهم فيها على التفصيل فان كان الحكم الذي
 اجتمع عليه لا يخرج فيه الى الراي فنقل القرآن واحكام
 الشرايع الى اصولها كالاصالة والركوة والصوم والحج
 فالعامة داخلون في ذلك لعدم احكامه الى الراي وان
 كان يحتاج فيه الى الراي فرائي العامة لا تقتضي ذلك

اصلا

اصلا

اصلا وذلك كبريا واحكاما لقوله تعالى الشجر وكذلك
 من ليس من اهل الراي من العلماء اي هو كالعامة لا يقتضيه
 واهم الا فاما يستغنى عن الراي ولا يلتفت الى رايهم فيما لا
 يستغنى عن الراي وهو كالفقهاء الذين لا اصول لهم وكالمفسرين
 والحديثين والمتكلمين وحق العصبية هي الغضب وهو
 التفتك لان بصيركا عصبية له لتفتك في النسب اليه
 وليس وحقه في المصلحة المنسوبة الى العصبية وهو قرابة
 الاب كذا في الاقليد وفسر في تفسيره السالمة في
 كتاب الاقارب من كتاب السنن في باب العصبية قال
 ابو داود وحدثنا محمود بن خالد الدمشقي قال حدثنا
 انقري بن مالك حدثنا سلمة بن بشر عن ابنة وثيقة ان الاستماع
 انها سمعت اباها يقول قلت يا رسول الله ما العصبية
 قال ان شئ تفضل على الظلم والحق ان لا يبالى الا بالانسان
 بما صنع وقد يحسن بالفتنة يحسن ويجانبه فهو ما حسن
 واجمع الحجة ان كذا في الخطا وقال في شمس الائمة الحق
 في اصوله ذكر بعض الناس ان اجماع المجمل للعامة لا يكون
 الا اتفاق فوق الامانة اهل الحق واهل الضلالة جميعا
 لان الحق اجماع الاساطم وطوائف اسر الامة بينوا والكل
 وما المذهب عندنا في الحق ان الحق اتفاق كل عالم بحججه
 ممن هو غير منسوب الى هو في ولا يحسن لتفتك في كذا
 عقبر لان حكم الاجماع انما يثبت باعتبار وصف لا يثبت
 الا بغيره المعاني وكل صفة الواسطة في قال تعالى
 جعلنا اممة وسطا وهو بيان عن النبي والحد و
 المصطفين وصفة الشهادة لقوله تعالى شهدناك النبي
 فلا يثبت من اعتبار الالهية لاداء الشهادة وصفة الامر

العصبية

نظام

بالمعروف وذلك بشير الى فرضته الاتباع فما يا مرون
 به وينهون عنه وانما يقتضون اتباع العدل الموصى فيما يا مرونه
 وشبهه بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامة مطلقا
 من جان هذه الصفة فما اهل الاخرة نعم كان تكفر في
 هوافه اسم الامانة لا مطلقا ولا هو مسبق للكرامة
 الثابتة للمؤمن ومن فصل في هوافه اذا كان يدعو الناس
 الى ما يستحقه فهو مستحق لذلك على وجه يخص به الى صفة
 السعة والجرن فيكون نعمهما في امر الدين لا معتد بقوله
 في اجماع الامنة ولهذا لا يقتصر خلافا لروا افضل فاما ما
 روى الله عنه ولا خلاف في اجماعه على رضى الله عنه
 فان كان لا يدعى الناس اليه ولو لكنه مشهور به وقد
 قال بعض مشايخنا فيما يفضل هو فيه لا معتد بقوله
 لانه انما يفضل لما لفته تصاموحي للعلم وكان قول
 كان خلافا للنص فهو باطل وفيما هو في ذلك يستبر
 قوله ولا يثبت اجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهاد
 ولهذا كان مقبول الشهاد في الاحكام قال رضى الله
 والاعتقاد عندي انه ان كان منها با هو في ولكنه غير مظهر
 له في الجلال هكذا وانما اذا كان مظهرا فانه لا يعتد بقوله
 في اجماع لان البعض الذي في كنهه شهادة لا يوجد فيها
 في ما يقتضي لا تشبه بهما ككثير على ما قال محمد رحمه الله قوله
 عظمو الذين من جعلوا كذا لا يجوزون بالكل في
 الشهاد وهو هذا يدل على انه لم يقرمون في احكام الشرح
 ولا يعتد بقوله فيه فان الخارج هو لادن يقولون لذنب
 نفسه كتم وقد اقروا الكرامة الذين عليه هذا الشرح
 وانما عرف ما يقتضيه وكيف يحمده على قول هو في احكام الشرح

اي في اجماع

واحد

واذني ما فيه اتم لا يتحقق ذلك اذا كان لا يعتد به وانما النافلين
 ولا معتد بقول الجماعة في اجماعه فاما من يكون مع مخالفة
 ولكنه سابق في تعاطيه فلهما ايون يقولون لا يعتد بقوله
 في اجماع ايضا لانه ليس باهل اداء الشهاد ولو لان التوقف في
 قوله واجب بالنسبة وذلك في وجوبه لا يتوقف على رضى الله
 والاعتقاد عندي انه اذا كان محققا لتسقطه وكذلك الجواب لانه
 لما لم يخرج عن اجماع ما يعتد به فاعلم ان ذلك لا يخرج
 عن اجماع قول يعتد بطلانه طاعا اذا لم يكن مظهرا
 للفسق فانه يعتد بقوله في اجماع وان غير فسقه حتى يرد
 شهادته لانه لا يخرج بهذا عن الاهلية للشهادة اصل الا من
 الاهلية للكرامة بسبب الدين لا ترى اننا نقتضيه القول من يثبت
 مؤمرا معتبرا في نفسه انه لا يخلو في النار اذا كان اهلا للكرامة
 بالجملة في الاجرة وكذلك في الدنيا باعتبار قوله في اجماع
 فاما قوله عالمنا في هذا فهو معتد في الحكم الذي يقتضيه
 والحاجة اليه العلم او على هذا قلنا من يكون متظا غير
 عالم باصول الفقه والادلة الشرعية في الاحكام لا يعتد
 بقوله في اجماع هذا فنقل عن الكوفي وكذلك عن يونس
 محمدا لا يعتد به في وجوه الراي وطرق المقاييس الشرعية
 لا يعتد بقوله في اجماع لانه فيما يثبت عليه جاز الشرح عزلة
 الصالح ولا يعتد بقول الصالح في اجماع على العترة لانه
 لا اهلية له في الحكم الخارج المعرفته فهو عزلة المجنون
 حتى لا يعتد بمخالفته شرعا بل بعض اهل الدين يعمروا لصفه
 التي قلنا من اهل العصر ما لم ينفوا احدا لا يقر عليه
 التواطع على الباطل لا يثبت اجماع الموحدين الصالحين
 الا ترى ان حكم التواطع لا يثبت حتى يعمروا لم ينفوا هذا الحكم

ان حاله فاسق فيها
فليسوا

اي في اهل العدالة
والاجتهاد

فذلك الجحيم الذي يقولهم لان كل واحد منهما ثبت علم النقيض
والاخر عن كذا انهم اذا كانوا اجماعه وانفقوا في
او فتوهم من البعض مع شكون الباقي فانه نعتقد الجحيم
به وان لم يبلغوا ذلك التواضع والاطاعة في ذلك محتمل
الصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى يتبين به مهمة الكذب
بكتة فيقول الانبياء ان صفه العدالة لا تصح في هذا وهذا
اطاهل انما يتدليس فيه معنى احتفال بصفه الكذب في
انما فيه نوع الخطا واذا كانوا اجماعه في ان عن ذلك ثابت
شرا كرامة لهم فليس الذين وصفوا العدالة على اقرنا
فان قيل لا يؤمن على هؤلاء الاعلان العشق او الضلالة
او البركة مثلا بعدما نعتقد اجماعهم منهم فكيف يؤمن
الخطا باعتبار احتفالهم قلنا عن هذا الكلام جوابات
لما نحن احدها انما لا يجوز هذا اجماعهم بعد ما كان
اجماعهم موجب العلم في هذا الشرح فان الله تعالى يعصمهم
من ذلك لان اجماعهم صار من ذلك الحق عن صاحب
الشريعة فكما ان الرسول صلى الله عليه كان معصوما
عن هذا تعظيم القول به لان قوله موجب العلم وكذلك
جماعة الصالحين اذا ثبت لهم هذه الصفات وهوان قولهم
موجب العلم كرامة لهم فليس الذين وصفوا العدالة
وان حقق هذا منهم فان الله تعالى يعصمهم من هذا عظم
ليكون الحكم ثابتا باجماعهم لان الذين يحفظوا الى قدام
الساعة على ما قال الرسول عليه السلام لا يروا اخطايفه
من انما ظاهرهم على الحق حتى ياتي امر الله فانه يرضى على
الاولين لا يؤمن في عمل اجماعهم لقيام اثباتهم مقامهم
عند الله فلهذا لم يزلوا لفظ شمس لايه رحمه الله وقال

الى التواتر

فيل

ابوبكر الحصاص ارازي في اقول فيمن يتعقد بصر
الاجماع لا تعرف عن اصاين كلامه في تفصيل من تعقد بصر
الاجماع وكيف صفتهم وقد اختلف اهل العلم بعد ذلك
فقال قائلون لا يتعقد اجماع الذي هو حجة الله عز وجل لا
باتفاق في قول الاية كذا من كان محققا او متدعا كذا لبعض
الماذاهب المحجة للضلال وهم الخوارج لا اعتبار
بموافقة اهل الضلال لا لاهل الحق في صفه اجماعهم وانما
الاجماع الذي هو حجة الله عز وجل اجماع اهل الحق الذين
لم يثبت فيهم ولا ضلالا لهم لا اؤمروا وهذا هو الصحيح
عندنا وذلك لان الله تعالى قد حكم في الزمان في قولك
شهادتهم بالعدالة بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس في هذا على الناس والحق
عليهم بما لو شهدوا به الذين وصفهم انهم وسطا ولو
العكس وقد قيل لو سئلوا عما كان الله تعالى في الاوسط
بعضهم والآخر واحد لان العكس الحيز والبيان
العكس واذا كان ذلك كذلك فلا اعتبار بغير ذلك
هذه الصفه في الاعتقاد باجماعهم وقال تعالى واتبع
سبيل من اناب الى وقال تعالى ويذكر غير سبيل المؤمنين
وقال تعالى كثر من امة اخرجت للناس فانما اتبع
من اناب اليه والافتدوا المؤمنين ومن ياترهم بالمعروف
ونهي عن المنكر واهل الضلال والفسق بخلاف هذه
الصفه فلا يترتب اتباعهم وقلة اجمعته في قول الاية
كلما اعلموا انهم انما المؤمنون بانما تبع منهم المؤمنون ومن
اناب الى الله تعالى دون اهل الضلال والفسق في ذلك
ذلك على انه لا يغير في الاية فصار اذ كانوا واقفون لم يكونوا

سط

منه بأنه لا يعرفه فهو جاهل من العاصي واشتق من الجهيمة
 فثمة لا يعتد بخلافه أهل عصره إذا قالوا قولنا لهم فكيف فقد
 خلافه على من تقدمه ونقول أيضا كل من لم يعرف أصول
 الفهم وطرق الاجتهاد والمقابلة الحقيقية انه لا يعتد بخلافه
 وان كان ذلك من المعرفة بالعلوم العقلية وكذلك كان يقول
 أبو الحسن لان علم الأصول الحقيقية لا يكتفي به في معرفة الأصول
 الشرعية فمن كان بالمثالة التي وصفنا من فقهاء العلم بأصول
 السمع لم يعتد بخلافه وان كان ذلك في علوم لا تكون له
 في هذه الحال مثالة العاصي الذي لا يعرف الأصول ورد
 الفروع اليها فلا يكون من اجل ذلك خلافا لهذا لفظ أبي بكر
 الرازي وهذا كله كلام اصحابنا فقل صلحنا لقوا طبع
 من الشافعية اعلم انه لا اعتبار بالكافرين في الاجتهاد لان
 الاجماع انما صار دليلا لا بالسمع ولا دلة السمع التي ذكرناها
 لم تتناول الكافرين وانما تناول المؤمنين على الخصوص ولان
 الاجماع حجة لمعرفة الأحكام الشرعية والكفار لا يملك معرفة
 الأحكام الشرعية ولا اعتبار ايضا في الاجماع بكل المؤمنين
 المنفصا التكليف لانا لو اعتبرنا اجماع جميع المكلفين
 لما انقضا التكليف خرج الاجماع من ان يكون حجة لانه لا
 يكون بعدة تكليف حتى يكون اجماعهم حجة فيه ولا نقدر
 دللنا ان اجماع كل عصر حجة والدلائل التي دلت ان الاجماع
 حجة قد دلت على هذا كما سبق بيانه ولا اعتبار ايضا لمن
 ليس من اهل الاجتهاد كالعامة والمتكلمين الذين يدعون
 علم الأصول ونقول بعض المتكلمين اتفاق العامة مع

المسألة اشترط صحة الاجماع وهو قول القاضي أبي بكر
 وقال بعضهم بصيرتنا اتفاق الاصوليين المتكلمين وتوافق
 من اعتبارنا بقولهم عليه السلام لا يجتمع ائمتي على
 الضلالة وهذا بائنا والكل وهذا لانه انما كان قول الامامة
 حجة لا تهرع عنها عن الخطأ وليس يمنع ان يكون جماعتهم
 العامة والخاصة معصومة عن الخطأ او ان لم تمنع ذلك
 وكانت الظواهر الدالة على ان الاجماع حجة عامة في الخاصة
 والعامة اعتبار اجماع الكل لكونه حجة ولان الله تعالى قال
 ويتبع غير سبيل المؤمنين وهذا تناول الفقهاء والموهبة والعامة
 ما قد قلنا ان الموهبة لا يعرفون طرق الاجتهاد فقهرا كاصحابنا
 واما المتكلمون فلا يعرفون طرق الاجتهاد وان عرفوا
 البعض لا يعرفون جميعها فصاروا كالفقهاء الذين لا يعرفون
 اصول الفقه والذي استدلو به فالدوافع انه عام في نفسه
 وعمله على الفقهاء الذين يعرفون طرق الاحكام ونقول
 ايضا ان الامامة انما كان لها حجة اذا لوه عن استدلال
 وهما انما عصمت عن الخطأ استدلالها والعامة ليست
 من اهل النظر والاستدلال بل تنص عن الخطأ فصار وجودهم
 وعدمهم بمنزلة ذلك عليهم ان الامامة بانهم المصير الى
 قول العلم ايضا العلم كالفهم المتصرفون فيهم فسقط اعتبار
 قولهم فقد جاز بهذا الجواب عن البعض الذي قالوه وقد روى
 ان ابا طه لا يضار من كان يستشير كل البر في الصور
 ويقول انه لا يظن ولم يخلو لا خلافا لانه لم يكن من
 حق فقهاء الصيانة وقد قال بعض اصحابنا ان ما يشترك

خاصة والعامة في معرفته فلا بد من إجماع الكل في الشيء
 يستعمل عليه لأجل وقد ذهب إليه بعض المتكلمين أيضاً وعندهم
 أن هذا أصل لا يختص قول العامة في شئ من الأحكام سواء
 كان من الأحكام الظاهرة التي يعرفونها أو من الأحكام
 التي لا يقفون عليها وما ذكرنا من الدليل بغير الكل واجب
 خراج العامة وخصهم بالأحكام اجماعاً وعلى هذا
 يقول أن العلماء يجوزوا أحقية اللغة لا اعتبار بقولهم
 أيضاً اعتقاداً لأجل أن الأحكام وكذلك العلماء الذين
 لا يعرفون لا يفتون وإنما يرجع إليهم في الوقوف على قول
 المفسرين من السلف وكذلك من الحديثين الذين لا يعرفون
 إلا الرواية ويصحح إليهم فيما يخبرون من الأخبار وما لا يعرفون
 القضاة الذين يرجعون إليهم في الجواهر والأعراض وغير ذلك
 من جنس الكلام ولا يعرفون دلائل الفقه فلا عبرة بقولهم في
 الإجماع وهم يفتونهم العوام وأما المفردون بأصول
 الفقهاء فإن وافقوا الفقهاء في تنبيه الأصول وطرق الأدلة
 كما نلاحظهم في معرفة البع من اعتقاد الإجماع وإن خالفهم
 فيما يقتضيه استنباط المعاني وعلى الأحكام وغلبة الأشياء
 لم يوجب ذلك في اعتقاد الإجماع ولا في فهمها لفظاً صحيحاً
 القاطع ثم قال ولما كان الكلام في اعتبار الحوز فقد ذهب
 مفسر الأصول إلى أن الحوز معتبر في أهل الإجماع وما لا
 أن الفتية وأن كانوا الباقين في العلم مبلغ المجتهدين فلا
 يعتبر خلافهم وقولهم لا فهم بفسهم كما رجحون عن
 محل الفتوى والفا سق غير مصدق فيما يقول وافق أمخالف

في
 المتن
 في
 المتن

نقلا

وقال بعض أصحابنا يعتبر قوله ولا يعتد بالإجماع لأن الفا
 المجتهد لا يلزمه تقليد غيره بل يبيع فيما يقع له ما يؤيد رأيه
 اجتثاده وليس له أن يقلد غيره وكيف يعتد بالإجماع في حقه
 واجتهاده مثلاً واجتهاده من سواء ويجوز أن يقال أنه عالم
 في حق نفسه مصدق على نفسه فيما منه وبين الله وهو مكذوب
 في حق غيره وغير ممنهج هذا الاقتسام وقد قال بعض
 أصحابنا أن الفا سق يدخل في الإجماع من وجه ويجوز من
 وجه ويبين ذلك أن المجتهد الفا سق إذا ظهر حاله قبل
 عن دليله لجواز أن يحمله فسقه على اعتقاد شئ بغير دليل
 فإذا أظهر من استدلاله على خلافه ما يخرجه عن كون محملاً
 يرتفع الإجماع على خلافه وما رداً على جملة أهل الإجماع
 وإن كان قاسماً لا بد من أهل الاجتهاد وإن لم يظهر من
 استدلاله محتملاً لم يعتد بخلافه قال هذا القائل وفي هذا
 يفرق العدل الفا سق لأن العدل إذا أظهر حاله في جاز
 الاستسكان عن استعانة دليله لأن عدالة لا تتعنه من
 اعتقاد شئ بغير دليل وهذا التفسير لا بأس به وهو
 كلام يقرب من أخذ أهل العلم فليعلموا عليه والشيخ في
 كتاب الشرح إلى الشيخ الشيرازي أن كل من كان من أهل
 الاجتهاد استسكاناً مدركاً مشهوراً وأما ما استسكروا
 وسوا كان عدلاً أمناً أو فسقاً متهماً كما يستدل عليه لأن
 المحول في ذلك على الاجتهاد والمجوز كما المشهور والفا سق
 كالعدل في ذلك والاحسن هو الأول وأما الفسق
 بناوياً فلا يمتنع من اعتبار من يجتهد في الإجماع والاختلاف

سق

وقد نص الشافعي على قبول شهادة أهل الأهواء وهذا ينبغي
 ان يكون في اعتقاد بدعة لا يؤدبه الى التكفير كما اذا
 كان يؤدبه الى التكفير لا يبعد ذلك فيه ووقاته الى هنا لفظ
 القواطع **قول** ومن الناس من زاد في هذا وقال
 لا اجماع الا للصلاة لانهم هم الاصول في الامور المعروضة
 والتي عن المنكر اي ومن الناس من زاد في اهلية الاجماع لانا
 قلنا اهلية الاجماع ثبت لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق وبعضهم
 قالوا لا اجماع الا للصلاة وهو مذهب داود واصحاب الطواغر
 ذكره صدرا الاسلام وقال ابن الحاجب وعن احمد قولان
 وبعضهم قالوا لا اجماع الا لعامة الرسول وهو مذهب الربيع
 والامامية ذكر في الأصول وبعضهم قالوا لا اجماع الا لاهل
 المدينة وهو مذهب مالك وحده من خصص اجماع الصحابة
 ان اجماع صاحب رجة بصفه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 والصحابة هم الاصول في هذا الشأن ويخرج هذا لان الخطايات
 عام يشتمل وغيرهم وقال شمس الامية السرخسي رحمه الله وقال
 بعض الخلق اجماع المومنين العلم لا يكون الا باجماع الصحابة
 رضي الله عنهم الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله لا فهم
 صبيحون ومسيحون علموا النزيل والتأويل واثبت عليهم في آثار
 مرفوعة فيهم المخصوصون بهذه الكرامة وهذا ضعيف عندنا
 فان الاتصال بالله عليه وسلم كما اثبت عليهم فقد اثبت على من بعدهم
 فقال خير الناس قرني الذي انا فيه خير من الذين يكونونهم
 الذين يكونونهم في هذا بيان ان اهل كل عصر يقوم مقامهم في
 صفة الخيرية اذا كانوا على اعتقادهم والمعاني التي يتبناها

لا يثبت هذا الحكم بها من صفة الوساطة والشهادة والامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر زمان ولا يقوم وثبوت هذا الحكم بها
 لتحقيق بقا حكم الشريعة لا في اقيام الساعة وذلك لانهم ما لم
 يحصل اجماع على عصر حجة كاجماع الصحابة فان قيل في جميعهم
 قال خلاف هذا لانه قال ملكان من اصحابه اثبتا امر
 وما كانا من التابعين زائجا فمقتضى انما ذلك لا يثبت كان
 من خلفه التابعين فانه رأى بعده من الصحابة انفس من اهل
 وعبد الله بن ابي اوفى وابن الطفيل وعبد الله بن جابر
 ابن جابر الرضيدى وقد كان من ثقات مجتهد في عهد التابعين
 وبهذا التماس في نظر الشافعي مسألة ان ذرية الخصبة
 فما كان ينعقد اجماعهم بدون قوله فلماذا قال ذلك لا لانه
 كان لا يرى اجماع من بعد الصحابة حجة الى هنا لفظ شافعي
 الامامية رحمه الله **قول** وقال بعضهم لا يصح من غير
 الرسول عليه السلام فيهم المخصوصون بالعرف الطيب
 المجبولون على عوا السبيل اي وقال بعضهم لا يصح الا باجماع
 الامم غير ائمة الرسول عليه السلام وهو مذهب الاذونات
 لانهم المخصوصون بالعرف الطيب لقوله تعالى انما يريد الله
 ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والمجبولون على سوا
 السبيل لقوله عليه السلام اني قد تركت فيكم ما ان اخذ
 به لن تضلوا وحاشا لله وعترتي اهل بيتي ذرئ الزمذرى
 في جامعه مسندنا الجاهل بن عبد الله قال في الكتاب
 في تفسير قوله تعالى بعد ذلك ذمير بعد ما غدله من المتألف
 والنقيض ذمير دعي نمر قال فيه ان النطفة اذا اخذت

الحنا لفظ جاب الفتح وقال المحقق في الفايحة الحائز
 الشريعة وقال ابو حاتم احمد بن محمد ان الرازي وبه ذهب
 الناس الى ان عامة رسول الله عليه السلام وكذا قوله وليس
 كذلك وانما عايناه الرجل ذريته وعشيرته الاذون من ماضي
 ومن غيره نقله عن الفتح قوله **ومنهم من قال**
 ليس ذلك الا لاهل المدينة فغير اهل حضره النبي عليه السلام
 اي ليس الاجماع الا لاهل المدينة وقال ابو بكر الرازي
 في اصول فقهه زعمت فرقة من المتأخرين ان اجماع اهل البلد
 لا ينفذ سائر الاعصار مخالفا لفتحه فيما اجمعوا عليه وقال
 سائر الفقهاء اهل المدينة وسائر الناس غيرهم ذلك سواء
 ولبس لاهل المدينة منزلة عليهم في لزوم اتباعهم والدليل
 على صحة هذا القول ان جميع الارب الدالة على صحة حجة
 الاجماع ليس فيها تخصيص اهل المدينة بها من غيرهم لان
 قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
 على الناس خطاب لاسائر الامة لا يختص بهذا الاسم اهل
 المدينة دون غيرهم وكذلك قوله تعالى كنتم خير امة
 اخرجت للناس يائرون بالمعروف ونهون عن المنكر
 وقوله تعالى ويبلغ غير سبيل المؤمنين وقوله تعالى واتبع
 سبيل من اتى الي قد عرفت هذه الايات سائر الامم غير
 جازم الايمان يختص بها اهل المدينة دون غيرهم ولو جاز
 ذلك لكان يقال في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الي
 وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والله على الناس حج
 البيت انه مخصوص به اهل المدينة دون غيرهم فلا يطل هذا

انهم

لان عموم اللفظ لم يفرق بينهم وبين غيرهم كذلك خبرنا لايات
 الوجه لصحة الاجماع لما كانت بمثابة لفظ لا يختص
 بها اهل المدينة دون غيرهم ولو جاز لنا ان نخص بها
 اهل المدينة لجاز لغيره ان يخصص بها اهل الكوفة دون من
 سواهم فلما لم يخصص اهل الكوفة فيها تضمنت هذه الايات
 كان كذلك لاهل المدينة فيها وايضا فلو كان اجماعهم هو المعتبر
 في كونه حجة لما خفف على التابعين ومن بعدهم فلما لم يحد
 من تابعي اهل المدينة ومن غيرهم ومن جاء بعدهم دعا اهل
 سائر الاعصار الى الاعتناء باجماع اهل المدينة ولو لم يتابعهم
 ذلك ذلك على انه قول محمد لا اصل له عن احمد من السلف
 بل اجماع السلف من اهل المدينة وغيرهم ظاهر في تنويعه لا
 لاهل سائر الاعصار معهم واجازوا لهم مخالفتهم لاهلهم فقد
 حصل من اجماع السلف من اهل المدينة وغيرهم بطايات
 قول من اعتبر اجماع اهل المدينة وايضا فلو كان اجماع اهل
 المدينة حجة لوجب ان يكون حجة في سائر الاعصار وكما ان
 اجماع الامة لما كان حجة لم يخلت حكمه في سائر الاعصار
 في كونه حجة ولو كان كذلك لوجب اعتبار اجماع اهل المدينة
 في هذا الوقت ومعلوم في هذا الوقت اجماع الناس واقفهم
 علما وابعدهم من كل خير فان قيل لما نصت الى ان اجماع
 من يتفق على ما ذهبوا اهل المدينة وهم اصحاب ما كان
 ان قيل له اقتصر اجماعهم وان لم يكونوا في هذا
 العصر من اهل المدينة فان قيل نعم قبله في غير اجماع
 اهل الكوفة من التابعين وان لم يكونوا من اهل المدينة لانهم

في

جتهاد

انهم

ليس من الجاهل
مروا بالدين

أخذوا العلم عن انتقل اليهم من اهل المدينة من الصحابة
واضا ما ليس بنحو اجماع اهل المدينة من ان يكون صحته
معلقا بالموضع او بالرجال ذوي العلم منهم فان كان
معلقا بالموضع فالموضع موجود فاعتبار اجماع اهل
الموضع في سائر الزمان وهذا خلف من القول وان
اعتبر بالرجال دون الموضع فان الذين نزلوا الكوفة هم
عمدة اهل الدين واطلاعه منهم على ابن ابي طالب وابن
مسعود وحذيفة وعمرانو ابو موسى الاشعري رضي الله عنهم
في اخرون من ذوي العلم منهم وقيل انه نزل من الصحابة
ثلثماية وثم فيهم سبعون ثوبا فلم يخصصت بصفة
الاجماع من احد من نفي بالمدينة دون من اخذ عنهم
نزل الكوفة وسائر الامصار فلو كان نفي اوصافه يقول
انما اعتبر اجماع اهل الكوفة دون اهل المدينة لانهم اخذوا
عن هؤلاء الذين ذكرناهم وهما اعلام الصحابة وعلماءهم فان
هنا ما يخصنا اهل المدينة بصفة الاجماع لان بغداد
السنة ودان الحيرة ولان ساير الناس عنهم اخذوا كما
كان اجماع الصحابة محجة على التابعين لانهم عنهم اخذوا
فيلزم له اعتبار اجماع اهل المدينة من الصحابة الذين ثبتوا
بالمدينة وطرحوا عنها دون من خرج عنها وانتقل الى غيرها
من الصحابة او اعتبار اجماع اهل المدينة ممن كانوا بعد الصحابة
فان قال اعتبار اجماعهم خاصة زمن الصحابة وبعدهم
ولا اعتبار بخلاف من خالف عليهم من الصحابة ممن خرج عنها
قال قولنا قد ارجح المسهلون على خلافه وقد ثبت عندهم بطاولة

لانهم

لانه ان كان كذلك فواجب ان لا يحل على من اوطأ اليه وعبد الله
ابن مسعود وعمار بن ياسر ونظائرهم خلافا وكفى هذا حجة لمن
قاله فان قال انما اعتبر اجماع اهل المدينة بعد الصحابة لان
الصحابة كلهم اهل المدينة في الاصل فيقول له فانما اعتبرت
اجماعهم بعد الصحابة لانهم اخذوا عن الصحابة فخلا اعتبار
اجماع اهل الكوفة لانهم اخذوا عن الصحابة الذين انتقلوا
اليهم من اهل المدينة وامسا قوله ان ساير الناس لما اخذوا
عنهم وحب لزوم اتباعهم كما لزوم التابعين اتباع اجماع الصحابة
لانهم اخذوا عنهم فيقول له فان تابعي اهل الكوفة اخذوا
عن اجماع اهل المدينة فاعتبر اجماع اهل الكوفة مع اهل المدينة
فان قال انما اعتبر اجماع اهل المدينة لان الاتصال الله عليه
وسلم دعا اهل المدينة ومكة عنهم فقال اللهم بارك لهم
في صابغهم ومكهم وقال من ارادهم بشيء اذناه الله كما يوجب
المحنة الكوفة لان الايمان كبير الى المدينة كما نرى في
الحجة الى حجة وقال ان المدينة شجرة حبيشة كما يشي اليك حبيشة
الحديد واذا كان النبي عليه السلام دعا عليهم او نفي عنهم
ونجس اتباعهم لانهم لا يدعوا لهم ولا يذبحهم الا وهو ميمون
فيقول له وماذا دعا النبي عليه السلام في صابغهم ومكهم
ما يوجب دون اجماعهم محبة وكيف وجهه نطق اجماعهم وكذلك
قوله من ارادهم بشيء اذناه الله فايدوب الحق لا يصدق له محبة
الاجماع لانه ليس في الخلاف عليهم ارادتهم بشيء ولو كانت

قد

حجة

كذلك كانت الصلابة حين اخذت في الحوادث التي احتملها
 فيها رآه ثم قد اذ بعضهم بعضا بسيرة وايضا قاما على اهل
 المدينة الذين كانوا في غصه لا يقيم كانوا من الجرحى وانصارا
 وكانوا جميعا بالمدينة فترى قوا في البلدان بعد موت النبي
 عليه السلام فان كثرت المباحث اجتمعوا في حجة وهذا ما لا
 تنبأ فيه وان اردت اجمع من صدرهم في الدليل على انهم
 بالوصف الذي ذكرت بعد ذهاب الصلابة ومقتضى قوله
 عليه السلام ان الإيمان لا يزول من المدينة كما نزل الحجة
 التي يخرجها اتهاذوا بالهجرة هاجر اليها المسلمون من قور
 الشرك فلما زال قور الهجرة زال ذلك لانه قد كان بعد
 زوال الهجرة لاجل احداث شجرة فبقية وحيته وملكه ولا ياتي
 اليها ولو كان ذلك حجة كما سألنا لكانت اوجبات
 يكونوا كذلك الآن ونحن لانعلم في هذا الوقت اهل مصر
 من الانصار الكبار قد استوفوا علمهم من الجبل وقلة الذين
 وفادوا لاعتقاد وعلم الخبر استوفى على اهل المدينة
 فان قيل قد روي عن النبي عليه السلام انه قال ان الكفاك
 لا يدخل المدينة وان على كل قبيلة من اقباطها مكاشاة شقيقة
 وهذا يدل على جراسة النبي اقامه وان قد اباهم بذلك من قور
 فوجبان يكون من قور في الزمر واستلهم قور وما في هذا
 ما يوجب ما ذكرت وهو لاجزان ان تكون حجة وسواء
 اهلها الى الصلابة وينبغي على الحق كحرس اهل مكة من
 اصحاب البليل وكانوا مشركين وجاز ان يكون وصفها بان

جاز ان يكون
 وصفها بان

اركانهم اليها ونحو
 بعضهم الى بعض فيها
 خلاف كون ذلك الحجة
 فافترس اوردت افسس

القور الطور في
 الجبل الذي ديان
 الادب

على

على اتفاقها الملايكة في الوقت الذي صغرها المشركون يوم
 الحندق فاجبر النبي عليه السلام عن جراسة الله تعالى اليها
 بالملايكة وانهم لم يخلوا فيكون جبر الخبير مقصودا على
 الحال الى هنا لفظي في الرازي وفيه صاحب القواطع
 قرآن كثير من الصلابة في قور من المدينة ويحلو فيها الى
 العراق والشام ومصر وبها البلدان وانما لكل واحد
 منهم بما معه من السن وبثته في اهل ذلك البلد الذي اقام
 فيه وقد اقام بالشام منهم ابو عبيدة بن الجراح ومعاذ بن
 جبل ومعاذ بن الصامت وغيرهم وانما كل واحد في
 وهو اهل الخلفاء الاربعة واقام بها الى ان يتوقا الله تعالى وكان
 بها ابن مسعود وعمار وسعد بن وقاص وحذيفة وثمان
 وغيرهم وحين نعت ثمان من مسعود الى الكوفة كتب اليهم وانكر
 بعد الله على قبضه وورد البصر من الصلابة طلبة والرازي وعائشة
 فيمن كان معهم من الصلابة واقام بها بها بن عباس ومعه وكان
 بها ابو موسى الاشعري وعمران بن حصين وانس وغيرهم
 وهؤلاء اعيان اصحاب رسول الله عليه السلام وقد كان
 مع كل واحد منهم طائفة من امر الدين وقطعة من السن
 وقد تلقاها عنهم اهل هذه البقاع وخصوا بها عند هر فليف
 لجوزان خبر لو اذن الاجماع ويفتات علمهم في ذلك ولا
 يكون لهم فيه حجة ولا نعت بر منهم خلا في هذا الموقوع وخطة
 مستشعبة لشر تقول ان المدينة كما انها كانت تجمع الصلابة
 ومهبط الوحي فقد كانت ايضا دار المناقبين ومجمع اعدا الله
 منهم مثل عبد الله بن ابي سؤل والجالاس بن سويد

قد

وانزلكم

الشيخ
ص

ويجمع من جارية وطعمة من أبيه وغيره وكان من رؤسائهم
أبو عامر الراهب وله بئس الجهاد في المدينة قال
الكلاب لا يفتقوا على من رسول الله بنصوا وقالوا لئن رجعنا
إلى المدينة لنحرقن الأعز منها الأذل وفيها الماردون على
النفاق الذين نزل فيهم قوله تعالى ومن أهل المدينة مردوا
على النفاق وفيها ظن ويحصر عثمان حتى قتل وعلى أهلها
كانت وقعة الحرة أيام يزيد بن معاوية فقتل الخنجر وهلك عامة
أهل القصر ثم أجلس ابنه يزيد بن معاوية وبها عيرت السنين
نعم مروان بن الحكم وقدم خطيب الجبل على الصلاة وأخرج
المنابر يوم العيد وغير ذلك مما يكثر والشر قد فر وقد
جري من قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلاثين من الهجرة
إلى ما بعد المائة من الهجرة بالمدينة ومكة والبراقين وغيرهما
من بلدان الإسلام ما ارتاع النفوس بهما وما تقشع جرد
من هولهما وشدة بقاء وطهر من الجأء على الله تعالى وهتك
حرمايت الدين والتماؤن بشعائره وتغيير رسومه وأنه
وتغير عرى الإسلام وسفل الدماء المحترمة وانتهاك
الحجاب والافدام على العظام التي لا يقدّر قد نهاها الله
على شر عشرين ذلك بل أقوالا قليل منه عن بني إسرائيل
لنعامته هذه الأمة فكيف وهم الفاعلون بذلك المقدّمون
عليه والله أمره بواجب العباد وبالمرصاد ونسأله العفو
إلى هنا لفظ القواطع وقال وفيه أيضا وقد كان لبعض
أهل المدينة بعض أهل العراق وعندى ابنه ابن شريعة من
عندنا خرج العراق فله ولكن لم نجد ليكم قوله

لله

بسم الله الرحمن الرحيم

الان

إلا أن هذا مورد زائدة على إلهته استثنى من
الأقوال الثلاثة أي كمن هذه الأقوال الثلاثة وهي
العقائد الإجماع بالعصاة وبالعهدة وبالالمدينة أمور ثلاثة
لأن الدلائل المحجة لصحة الإجماع لا اختصاص لها بشيء
من الأقوال الثلاثة وقد رتبنا ذلك قبل هذا والله اعلم
باب شروط الإجماع قوله
قال أصحابنا انقراض العصر ليس بشرط لصحة الإجماع وقال
الشافعي انقراض الشرط ان يحولوا على ذلك لاحتمال جمع بعضهم
أبي انقراض أهل العصر في في ميزان الأصول انقراض
العصر هو شرط لانقضاء الإجماع وكونه محبة أمر لا فائدة
انقراض العصر هو موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت
وقع الحادثة والإجماع عليه تحت لفوا فيه قال عامة العلماء
انه ليس بشرط لانقضاء الإجماع ولا بشرط كونه محبة حتى
ان أهل العصر اذا اجتمعوا على حادثة قولوا أو وجدوا يقولون من
البعض والسنن عن أبيات من غير تعيينه ومحمدا لمّا
لاجل واحد من أهل هذا العصر ان يرجع عن قوله وكذا
لاجل واحد من العصر الثاني ان يتفق لهم في ذلك وقال
بعضهم وقيل انه قول الشافعي ان انقراض بشرط لانقضاء
الإجماع حتى لا واحد منهم ان يرجع قبل موت الباقيين
ولكن لاجل واحد في العصر الثاني ان يتفق لهم لوجود شرطه
وهو انقراض العصر الأول إلى هنا لفظ الميزان وقال
صاحب القواطع من الشافعية انقراض العصر ليس بشرط
في أصح المذاهب لأصحاب المشافعة ومن أصحابنا من قال ان

مثل

العصر

العصر

المجلة
٤

التعير

من
انقراض العصر شرط ومقتضى ان كان قولاً من الجميع لا يشترط
فيه انقراض وان كان قولاً من بعضهم وسكوياً من الباقيين اشترط
فيه انقراض العصر وقال بهذا ابو الحسن الاسفراييني قال
ولا صواب في حقيقته ايضا فانه لاختلاف وقد قال بعض اصحاب
الشافعية ايضا انه يعتقد قبل انقراض عصره فيما لا أهمية له ولا
يمكن استدراكه من قتل نفس او استحالة فرج ولا ينعقد
فيما لا شغل له وامكن استدراكه بانقراض العصر لا هنا لفظ
القواطع وقال فخر الدين الرازي في المحصول انقراض
العصر غير معتبر في الاجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين
منهم الاستاذ ابو بكر بن فورك الهنا لفظ المحصول
وقال ابن الحبيب انقراض العصر غير مشروط عند المحققين
وقال احمد وان فورك شترط واختلاف مذهب الفخراني
فقال في مخوله ومن شرابطه عند بعض النash انقراض
المستبان به استنار الاتفاق شمر قبل بكتفه متوهم
تحت هدم دفعه واجدة اذا الغرض انتهت عمرهم عليه
وقال المحققون لا بد من انقضاء مدة البعيد فابده فانهم
قد يجمعون عن رأي وهو بغير الغرض وقد روي عن ابن
عباس انه انذري الخلاف في مسائل بهذا اتفاق الصابة
والخنا را في صرمان اطبقوا في محال لقطع لاحاجه الى
انقراض العصر لان ذلك لا يتحقق غلطاً وان اظنقوا في
محال الظن من غير قطع فلا بد من استمرار العصر والجموع
في معذرة الى الحرف والغرض يتبين الاستقرار الى هنا
لفظ المتخول وقال في مستصفا اذا اتفقت كلمة

الامة

الامة ولو في لحظة العقد الاجتماع ووجب عصمتهم عن الخطأ
وقال قويه لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهو قيد لا
المحة في انقضاءهم لا في موقعه وقد حصل قبل الموت فلا يزيد
الموت تأكيداً ووجه في الاجتماع الامة والحادث وذلك لا يوجب
اعتبار العصر فان قيل ما داموا في الاجتماع فزوجه متوقع
فقالهم غير مستقر فقلت ان كلامهم في زوجه فانه لا يجوز
الرجوع من جميعهم اذ قد يكون احد الاجتماعيين خطاً وهو حال
اما بعضهم فلا يتصل به الرجوع لانه غنا عن الامة التي وجبت لها
عن الخطأ فغير عيب ان يقع الرجوع عن بعضهم ويكون عامياً
بدون سقاء المعصية يجوز على بعض الامة ولا يجوز على الجميع فان
قيل كيف يكون مخالفاً للاجماع وقد ما في الاجتماع وانما يتم
بانقراض العصر فقلت ان غيرهم لا يصح اجماعاً فلو قصر على البعض
والغرض وان غيرهم ان حقيقته لا يتحقق فاما حجة وما الاجتماع
الا اتفاقاً فتنا واهم والالاتفاق قد حصل وما بعد ذلك
استدانة الاتفاق لاننا في الاتفاق اللفظ المستصفا
قولاً لكن نقول ما ثبت به الاجتماع حجة لا فضل فيه
وانما ثبت مطلقاً فلا يصح الزيادة عليه وهو دفع عندنا وان
الجموع لا يحدو الاجتماع كرامة لهم لا طعن فيقول فوجب ذلك
بنفس الاجتماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه
عندنا ان نقول ما ثبت به الاجتماع من الدلائل من الايات
والسند لا يفصل بين انقراض العصر وعلمه لانه مطلقه فلا
يشترط انقراض العصر في اعتقاد الاجتماع او قد يحجج لان
ذلك زاد على النص والزيادة على النص نسخ عندنا على ما سبق

اجماع

صالح

نقد في باب النسخ والإجواز للنسخ بالوحي ولأن الحق لا يبدو
 الاجتماع كرامة لهم لا يعقل كدليل أن العمل بخلاف الخطأ في
 الاجتماع ولكن لمجوز الخطأ به بالنص لبعض معقول وهو
 قوله عليه السلام لا يجتمع متن على خطأ فذا ثبت الحق
 الحق بنفس الاجتماع لمع غير معقول لا بشرط انقراض
 العوض إذا لم يشترط الانقراض لجواز أن يقع اجتماعهم حين
 اجتماع على خطأ فهو خلاف الحديث وقوله حجة في قوله ما
 ثبت به الاجتماع حجة بالنصب على الحال كذا السماع وقال
 في ميزان الأصول ما علموا أن اجتماعهم بالذات أو الوجود
 في باب الاجتماع من غير فصل بين انقراض عوضهم وعدمه
 فمن قبلها بشرط الانقراض فقد زاد على النصوص وقيد بها
 فيها العمل بالإطلاق ما لم يثبت القيد بدليل زائد يصلح
 معارضا للذات المطلقة ولأن انقراض العوض أمرا أن
 يجعل شرطاً لانقضاء الاجتماع أو بشرط كونه حجة والأول
 باطل لأن الخلاف فيما إذا وجد الحجة من كل واحد من أهل
 العوض متوقفاً أنه معتقد لهذا القول غير متوقف فيه
 ولا شك ولا لسان العاقل المختص يعلم المارقة بين
 حال التأمل والتوقف والشك وبين حال العلم بالشيء قطعاً
 والإخبار عن نفسه أنه معتقد للشيء علمه بخلافه والإخبار
 أنه متأكد متوقف شاك وليس شرط العلم بالشيء قطعاً
 هو انقراض العوض لا محالة بل إذا تحقق العلم عند التأمل
 والظن مدة يسيرة فأنى بشرط الزيادة فذلك أن شرط
 الانقراض لانقضاء الاجتماع باطل والثاني باطل أيضاً لأنه

هذا هو الوجه في
 اجتماعهم بالذات
 أو بالوجود
 في باب الاجتماع
 من غير فصل
 بين انقراض
 عوضهم وعدمه
 فمن قبلها
 بشرط الانقراض
 فقد زاد على
 النصوص وقيد
 بها فيها العمل
 بالإطلاق ما لم
 يثبت القيد بدليل
 زائد يصلح معارضا
 للذات المطلقة

مكرر

مكرر ثبت وجود الاجتماع منهم بصحة طاعة لأجواز الاجتماع
 ولا المخالفة لأنه لو جاز وجود الاجتماع الثابت في زمان ولا
 يكون حجة جاز وجوده أبداً وهذا لأنه انما صار حجة لأنه لا يجوز
 أن يكون الأمة كلام على الخطأ ولو جاز وجود الاجتماع في مدة
 وهم على الخطأ جاز كذلك أبداً وإذا بطل الوجهان استحق أن
 يكون انقراض العوض شرطاً إلى هنا لفظ الميزان وحمله الكلام
 هنا ما قال أبو بكر الرازي في أصول فقهه في باب القول في
 وقت انعقاد الاجتماع فقال لا يكون إذا اجتمع أهل العوض
 على قول لا تثبت اجتماع ما داموا باقين حتى ينقض أهل العوض
 من غير جواز ينقضه من بعد خلافه وقال آخرون إذا
 اجتمعوا على شيء فقد صح الاجتماع وثبتت حجة ولا يجوز لأحد
 من أهل العوض ولا من أهل عصره أن ينقضهم انقراض من أهل العوض
 أو لم يقرضوا قال أبو بكر وهذا هو القول الصحيح وكذا
 كان يقول الشيخ أبو الحسن من في كتاب الآيات كحجة
 حجة الاجتماع قد وجبت اجتماعهم من غير تخصيص وقت
 ولا جاز من حال ثبتت حجة اجتماعهم في سائر الأوقات بغير
 الآية الدالة على حجة الاجتماع ولو لم يعتقد الاجتماع قبل انقراض
 العوض لوجب أن لا يعتقد اجتماع أبداً لأن الصدور الأول
 إذا اجتمعوا فيه بعد اجتماعهم ما داموا أحياء فجزان الحق
 بعضهم من التابعين قبل انقراضهم من فيقول القول بعضهم
 والخلاف بينهم فيكون بمثابة واحد منهم في جواز الاعتراض
 بخلافه كما كان سعيد بن المسيب وشريح وأبوهم والحسن
 في آخرين من التابعين يقتولون مع الصحابة ويخالفون بعضهم

اختلاف أهل العلم في وقت
 انعقاد الاجتماع صح
 بعد ذلك

ويسوع له ذلك كما سوغوا خلاف بعضهم بعض فكان
عقب على هذا ان لا يعتقد الاجماع بانقرض الصحابه لان هذا
من التابعين من هو في حكمهم في مثل احوالهم في جواز ائثار
بالخلاف عليهم فيما قالوه فان كان كذلك فواجب ان لا يبرح
الاجماع بالتابعين بعدهم معهم لانه قد ائثار بعضهم
من ائثارهم من خلاف عليهم ويصحبهم ويؤيدونهم وكذلك سائر اصناف
فيروى ذلك ان بطلان حجة الاجماع فلما ثبت حجة الاجماع بما
قدّمنا علنا ان اجماع اهل كل عصر حجة في كل حين و زمان
انقرض اهل العصر او لم ينقرضوا فانه غير جائز لحد العقاد
اجماعهم ان يثبت خلاف واحد عليهم من اهل عصرهم
ولا من غيرهم وايضا فلما ثبت ان اجماعهم حجة ودليل
له تعالى في حديثنا فوجدنا فيكون حجة ثابتة في حجة الدلالة
وجوبها في حجة لان حجة الله تعالى ودلائله لا تخلف احكامها
بالزمان والافاق فثبت كص الكتاب والسنة لما كانا حجة
له تعالى لمختلف حكمهما فيما يوجبانه في سائر اوقات وانها
فولم يكن اجماعهم صحيحا قبل انقرض العصر لما ائتمن ان يكون
الذي اجتمعوا عليه خطأ وضلالا او قد ائتمن وقوع ذلك
منهم بقول الله تعالى كتم خير امة اخرجت للناس
فانمروا بالهرو و تنهون عن المنكر وقوله تعالى وكذلك
جعلنا ائمة وسطا وسائر الاي الموجبة لحجة الاجماع وقوله
التي صلى الله عليه يكره الله مع الجماعة وقوله صلى الله عليه
لا تجتمع امتي على ضلال وسائر الاخبار الموجبة
لصحة الاجماع من غير تخصيص وقت من وقت ولو جاز

عندنا

في حجة الله تعالى

احكامهم

احكامهم على حقا قبل انقرض العصر لما روي ذلك عليهم مع انقرض
وهذا في بطلان حجة الاجماع فان قال قائل قد خالف
عزرايا بذكر رضي الله عنه في التسوية في العطاء وكان لا يضمن
فكان ابو بكر يسوي في خلاف علي بن ابي طالب في التسوية وقد
روى عن علي انه قال اجمعوا رايي وراي علي في جماعة
المسلمين ان لا يتبع ائمتنا لا اولادنا ولا نكث ان اؤتمنت
وهذا يدل على اعتبار انقرض العصر في كل له اما التسوية
في العطاء فلم ينع على اجماع قط لان عمر قد خالف ابا بكر
وقال له اجمع من لا يبق له في الاسلام كذا السابغة
فقال ابو بكر انما علموا الله عز وجل واجوزهم على الله تعالى
فلم يخص احدا منهم اجماع على التسوية واما بيع امرأ لولد فانه
ثبت عن علي وذلك انه روى انه قال ثبت راي ائمتنا
او اؤتمنت وليس في قوله راي ائمتنا او اؤتمنت راي جواز
بيع من لا ينفق قد يكون رقيقا ولا يجوز بيعه مثل ارضه والمستأجرة
وهي عندنا رقيق ولا يري بيعها فاذا كان كذلك فاما افاد
بقوله راي ائمتنا او اؤتمنت ان الموت وطعن على ائمتنا ولاخذ
اكتسابها وصالحى مجرى ذلك من احكام الاراقا وقد
روى انه قال راي ائمتنا ابيعتن وحايروا ان يكون المحفوظ
هو الاول وان ما روى قوله راي ائمتنا ان ابيعتن انما هو لفظ
الراوي حجة على المتعذرة لما ظن ان قوله ان راي ائمتنا يوجب
جواز بيعهن فان قبل اذا كان في الابتناء الجواز المحض لانهم
فلا يجوز ان لهم الخلاف بعد موافقتهم اياهم في كل
له انما يجوز خلاف بعضهم بعض ما لم يحصل منهم الاتفاق

من

الذي هو حجة الله وحمل كالمحور ولما تبع مخالفته الصالح على ما لم
 تحصل منه إجماعاً فإذ حصل الإجماع سقط اعتبار الخلاف
 لأن الإجماع على أي وجه حصل وفي أي وقت فوجد فهو حجة
 الله تعالى في كل ما ثبت ابتداءً قال قال الله عز وجل **أمر حكمت قول**
 بعضهم حجة على بعض مع أنهم من أهل عصر واحد ووجدوا
 أن يكون لنا بقولهم على تلك المقالة حجة على من خالف علمهم
 فيها لما إذا لم يحصل قول الخالف حجة على الآخرين في كل
 له لم يحصل قول بعضهم حجة على بعض وإنما جعلنا قوله في
 الجماعة حجة عليهم جميعاً ولو لم يكن كذلك لافترقوا فلو ابتدأوا
 كان قوله حجة عليهم لأن الحجة إنما تثبت باتفاق الجميع والله أعلم
 إلى هذا لفظ أبي بكر الرازي رحمه الله وهو الشاهد في
 رجوع بعضهم من بعض رجوعه عندنا أي من بعد اتفاق
 غالب العصر من أهل الهداية والاجتهاد على حكم ما يصح
 بعضهم عن ذلك لأن الحكم ثبت قطعاً وبقينا بالإجماع كما
 لا إمامة فالجواز لبعض الخلاف بعد ما ثبتت الحجة قطعاً
 بخلاف خلاف البعض ابتداءً من خلافه جاز لأن الحجة
 لم تثبت بعد عند الشافعي يصح رجوع البعض بعد الإجماع
 على رواية شرط انقراض العصر لأن الانقراض لم يوجد
 فصار خلافه في الاجتهاد خلافه في الاستدلال لكن شرط
 الانقراض ضعيف لما سبق بيانه **قوله** لا وفي ابتداء
 كان خلافه ما تعاندنا وقال بعض الناس لا يشترط
 اتفاقهم بل إن الواحد لا يعتبر ولا خلاف الأقل وهذا
 الكلام أعني قوله وفي ابتداء كان خلافه ما تعاندنا

بعد

في

قبله ويريد به الفرق بين الخلافين في الابتداء وفي البقاء شحاز
 الأول وكان ما وافق من اعتقاد الإجماع ولم يكن الثاني كذلك
 واقعاً للإجماع ولكن لما ذكرنا آخر كلامه إلى ضرورة الخلاف
 فيه فقال قال بعض الناس لا يشترط اتفاق جميع أهل
 بل يعقد الإجماع مع وجود الخلاف من الواحد ومن الأقل
 ويجعل الخلاف من الواحد والأقل كالخلاف لأن
 الجماعة أحق بالأصالة لقوله عليه السلام يريد الله به الجماعة
 فمن شذذ شذذ في النار ولقوله عليه السلام يريد الله بالسواد
 الأعظم وهذا يدل على أن خلاف الأقل لا يعتبر وجوبه ما قال
 الشيرازي الخ صلى الله عليه وسلم جعل إجماع الأمة حجة يعرف
 قوله عليه السلام لا يقطع أمر على الضلالة فانه من عصر
 واحد يمتد زمانهم لا يوجد إجماع الأمة لأن اجتهاد
 كل واحد من المتهدين يمتد من خلاف الصواب فلهذا الصواب
 يكون مع ذلك الواحد الخالف قال الشيرازي وأما كرامة
 ثبتت على الموافقة من غير أن يعقل به دليل الأمانة فلا يصلح
 إبطال الحكم للأفراد **يعني** أن كون الإجماع حجة كرامة
 لأمة محبة ثبتت موافقتهم بدون أن يعقل فيه من معقول
 بدليل أن أهل الاجتهاد من أهل العصر لو كان اثنين أو
 ثلاثة وانفقوا على حجة ثبتت الإجماع مع أن العقل لا يخل
 اتفاقهم على الخط لا لا يخل كذلكهم إذا اختلفوا وعن فلان ثبت
 الإجماع حجة غير معقول المعنى عند الموافقة اقتصر على
 مورد النص وهو اتفاق الأمة فلا ينعقد مع وجود الخلاف
 من الواحد والأقل فلا يصلح إبطال الحكم للأفراد في الأقل

عند

شي

ان خلافاً الواحدا والاثني كالخلافاً وفي كصد لا سلام
 البزدي واذ الجمع عامة اصلها على شئ واحد فالفهم واحد
 او اثنان في كعلمة العلم لا يكون هذا اجماعاً وفي ك
 جمعة انه يكون اجماعاً وهو قول محمد بن جبر وفي ك
 عبد الله الجرجاني من اصحاب أبي حنيفة ان لم يشكروا على
 هذا الحالين خلافاً لا يكون اجماعاً وان انكروا عليه خلافاً
 وشذوذاً عليه يكون اجماعاً وفي كصاحب القواطع اتفاق
 اهل الاجماع شرط في اعتقاد الاجماع وان خالف واحداً و
 اثنان لم ينعقد اجماعاً وفي كمحمد بن جبر الطائري
 ينعقد ولا ينعقد خلافاً الواحد والاثني وقيل هو قول
 احمد بن حنبل وهو قول بعض المعتزلة وفي كانه قول
 ابو الحسن اخيراً استاذ الكوفي في هذا القواطع
 وفي كشمس الائمة السرخسي في اصوله في فصل الشرط
 والاصح عندي ما اشار اليه ابو الرازي ان الواحد اذا
 خالف الجماعة كان سؤموا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم
 الاجماع بدون قوله بمنزلة خلافاً بن عباس الصائفي في
 زوج وابوين وامراته ابوين ان لا فرق بين جميع المال
 وان لم يسؤموا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله قد يثبت
 حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس في رجل
 التقاض في أمواله ابوين ان الصلابة لم يسؤموا له هذا
 الاجتهاد حتى روى انه رجح الى قولهم فكان الاجماع ثابتاً
 بدون قوله ولهذا في كمحمد بن الامام ابو نصر القاسمي
 لحرايع الدرهم بالدرهمين لم ينفذ قضاء ولا نه مخالف

الاجماع

الاجماع وفي كابو بكر الرازي في اصول فقه في باب
 القول فبين ينعقد بجملة الاجماع ولحققت اهل السلم في
 مقدرون ينعقد اجماعاً فقال يكون الامتناع في ذلك
 باجماع جماعة يمتنع في العادة ان خبر واحد معتاد فم
 فلا يكون خبراً وفيما يخبرون مشقة لا على صدق واذا اجتمع
 جماعة هذه صفة على قول من الوجه الذي بينا ان الاجماع
 يثبت به فخالق عليها العدد القليل الذي يجرى على شام
 ان يظهر وخالق ما يعتقدون ولا يظهر يقيناً ان خبرهم
 فيما يظهر ونه من اعتقادهم مشقة على صدق كبر
 تعتقد في الامور هو لا يعلم اذا اطهرت الجماعة الشك في قولهم
 ولم يسؤموا له خلافاً وان سؤموا الجماعة للغير ليس خبر خلافاً
 ولم يسؤموا له فم كان يثبت به الجماعة اجماعاً وان خالفت
 هذه الجماعة جماعة مثلاً لا يجوز عليها في تجري العادة
 ان يظهر لنا وصفاً اعتقادها الا وهي مشقة على صدق
 فيما اخبرت به وان لم يقطع كل واحد في عهده انه صادق
 في قوله على حسب ما تقدم القول فيه من الاخبار ان مثل
 جماعة المسلمين اذا اخبرت عن اعتقادهم في الاشياء لم علينا
 نقباً ان فيها يتسلسل كما ان اليهود والروم والخبروا عن
 اعتقادهم في اليهودية والنسوية علينا يقيناً ان فيهم من يعتقد
 في خلت الجماعة ان الناس وصفهم ما ذكرنا في كخبر واحد
 وانكر بعض على بعض ما قاله او لم يثبت له ينعقد بقول احدي
 الجماعة اجماعاً اذا اربست ضلال احد الفريقين عندنا وهذا
 لا خلافاً فيه وفي كاخرون اذا خالف على الجماعة التي

١٨

وصتمحاً لها العدد اليسير وان كان واحداً كان خلفه
 عليها خلافاً صحيحاً ولم يثبت مع خلافة الجماعة وكان أبو الحسن
 يذهب إلى هذا القول ولا يستحق من أصحابه ذلك شيئاً
 قال أبو بكر واستدل من قال بالقول الأول على صحته
 بقول النبي صلى الله عليه وسلم فمن شق شئ من هذه الأمة فليكن من الجماعة
 فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين بعده وقد تضمن
 هذا القول الأمر بكون الجماعة دون الواحد ومعلوم
 ان مراده اذا كانت الجماعة شيئاً وقال الواحد خلافة ولو
 ان ذلك كذلك لما كان لذكر الواحد منفرداً عن الجماعة
 معاً وأيضاً فلا وجب ان يعتد بخلاف مشاة فيما لم
 يسوق الجماعة منه خلافاً لما اعتد اجتماعها على شئ لا
 القول اذا انشروا وظهور في اهل العصر من غير خلاف فظاهر
 من بعضهم على بعض فالتزم ذلك ان يكون هناك واحد
 او اثنين لم تبلغ هذه المقالة او لمقتضاهم فلم يظهر والاطلاق
 لان مثله جائزاً او لوجود الاثنين والعدد اليسير ولا
 حوز من الجماعات المختلف في الامم والاسباب فاذا كان
 يجوز ذلك لمقتضى صحة الاجتماع كان الظاهر لهذا القول
 غير قاض في الاجتماع لان اجتماع الجماعة التي ذكرناها
 لا يخلو من ان يكون حجة على كمال الانسان الذي استرسل
 ولم يظهر او لا يكون حجة فان كان حجة عليه فهو حجة عليه
 أيضاً وان ظهر الخلاف وان لم يكن حجة عليه لم يثبت اجتماع
 أصلاً ليعتدوا بوصول المصلحة وان كان واحداً من اهل
 العصر وقد وافق الجماعة على ذلك القول ومن جهة اخرى

ان هذا لا يخلو من ان يضل القاري به او يكون محطاً فيه فغير
 حازم اذا كان هذا هكذا ان تكون الجماعة في حق الضلال
 والخطأ ولو اوجد في حق الصواب لانه لو كان كذلك لكانت
 ذلك الواحد المنفرد بنفسه حجة بوقوع الصواب في حيزه
 دون الجماعة فلما لم يكن القطع على احد من الامة ممن لا يجوز
 وقوع الخطأ منه علمنا انه غير محتمل ان يكون الحق في قول
 او الاخير دون الجماعة ولو جاز هذا الجاز ان ترتد الجماعة
 وتنتج الواحد على الايمان ولو جاز وقوع هذا بطلت الشريعة
 لعدم من يقوم به الحجة في نقلها وكان ذلك الواحد اليك
 محكوماً اليه باستورا الظاهر والباطن ولو جاز القطع على عينه
 بانه حجة لله تعالى على الناس في الاجتماع وهذا قول فاحش لا يترك
 ذو بصيرة وايضاً فان الفخر الكبير لو كان ان يكون باطنهم
 خلاف ظاهرهم وان لا يكونوا مقتضدين بالايمان في الحقيقة
 وجاز ايضا ان لا يقتدوا بصفة ما يظهر منه من هذه
 المقالة التي لا يوافقون على الجماعة ومن جاز ذلك عليه لا
 يجوز ان يقطع على عينه بانه لا يقول الا بالحق واما الجماعة فانا
 تعلم بمتكافئاتها قد اشتمك على يد في خبرنا خبرت ان فيهم
 من ياطنه كظاهر في صحة اعتقادنا فاعلم بمتكافئاتها
 الامة من هو ذلك وان لم تقطع به في واحد بعينه وقد
 قال الله تعالى واتبع سبيل من انا ان وقال تعالى
 واتبع غير سبيل المؤمنين فوجهاً يتبع من غير الحق في
 حيزه وناحيته دون من يجوز عليه الخطأ والضلالة والعدو
 قال أبو بكر وهذا القول اظهر وأصح دلالة على حكاية

عن الحسن في اثبات خلافة الواحد على الجماعة فان قال
 قائل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحكي كالنجوم
 بهم اقتدوا اهتدوا وهذا الوجه لا يقتضي الواحد منهم وان
 خالفوا الجماعة فيقول لا دلالة في هذا على ما ذكرت لا اتفاق
 الجميع على ان الجماعة اذا اختلفت لم يكن لاحد من بعدهم
 تقليد الواحد منهم بل بالنظر واستدلال فصار رשותا معا
 الدليل بقوله مضمرا في قول النبي صلى الله عليه وآله اذا كان
 ذلك كذلك وحيا للجميع في الامور فيه الدليل وقد قلنا
 الدلالة على ان الجماعة اذا اختلفت قولوا وانفرد عنها الواحد والنظر
 البشير وانهم شذوذ لا ينفك اليهم وانما في يد قول النبي
 صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بهم اقتدوا اهتدوا ثم ان
 الحق لا يخفى عنهم وانما سار كل احد استعملوا في
 اتباع احدهم على حسب ما يتوهم اليه الدليل وانه غير جائز
 له الخروج عن اقاويلهم جميعا وايضا فان قوله فليكن الجماعة
 فان الشيطان مع الواحد فمع الجماعة فليكن الجماعة
 الجماعة فليكن الجماعة فليكن الجماعة فليكن الجماعة
 الحال لا يكون هناك جماعة يكره اتباعها وفي الاختلاف
 الذي يسوغ لكل واحد القول فيه من جهة الرأي والاجتهاد
 والاول ان ذلك كذلك بل كان من اقتدوا بواحد من الصحابة
 مضطرا في اقتدائه في حال وقد قلنا ان الصحابة قد اختلفت
 في امور كثيرة فبها وبمثل بعضهم من بعض وخير نحو لا القتال
 وسفك الدماء وليس عوا الجلائل فيه فذلك على ان قوله
 عليه السلام لا يهزم اقتدوا بهم اهتدوا بهم فبما اختلفوا فيه ما يسوغ

فيه الاجتهاد فيجب هذا لنا ظر في طلب الحق من اقاويلهم
 غير خارج عنها ومثبت في مقالة لم يتوهموا بها وتقليد
 قد من من جلال الواحد فيما لم يسوغ الجماعة خلافة عليه
 نحو مذهب ابن عباس كان في الصوف ان كان في غير شيخ الك
 بالدينهمين وانكرت عليه الصحابة هذا القول فخرج عنه
 وكقول ابن عباس في شعبة النساء وانكار الصحابة عليه
 وقد قال محمد بن الحسن لو ان قاضيا فني بواضع دين
 بدرهمين ابطلت قضاة لان جماعة الصحابة سوى ابن
 عباس في اجماعهم على بطلان هذه وكذا لو ان قاضيا
 جعل في الاكام اول من مؤل الصاغة ابطلت
 قضاة لان الصحابة سوى ابن مسعود قد اجمعوا على
 ان مؤل الصاغة اول من دوى الاجار وقد روي ايضا
 فيه حديث في قصة مؤل ابنه حمزة ان النبي صلى الله عليه
 قد جعل نصف ميراثه لهن ونصفه لابنة حمزة
 قال ابو بكر فنهض من اقاما ويل التي انكرت الجماعة فيها
 على الواحد ولم يسوغوا له خلافة فيه فاما ما سئروا
 فيه خلافا لواحد لا يهزم بل يظهرهم بكثير عليه فيجوز
 روي من قول ابن عباس في منع الهول وروح وابوين
 وامرأة وابوين وقول ابن مسعود في انه لا يراد اثبات الامن على
 تكيلة الثلاثين مع بدت الصلح وانه لا يفضل انا على احد
 فظهر واخلق الجماعة ولم يكن الجماعة عليهم وسعوا بهم
 الاجتهاد فيه فصار ذلك اجماعا من الجميع على هذا الخلا
 وتسويح الاجتهاد في قول الجماعة فيمن اجاز ذلك قلنا

ذلك

انه لا يعتقد الاجماع فيما كان هذا سبيله ^{الله} ابو بكر رجة
 وسعت بعض شيوحتك عن ابو خازم القاضى وكان
 هذا الشيء من جالسة واخذ عنه فذكر ان اباخازم
 كان يقول ان الخلفاء الاربعة من الصلابة اذا
 احتش على شيء كان احتمالهم حجة لا يسع خلافا فيه
 ونحوه فيه يقول النبي صلى الله عليه وسلم في الخلفاء
 الاربعة من بعدى وعشوا على ما التواجد ولا خلاف هذا
 المذهب لمعتد بزبدن فثبت خلافا في تورث ذوى الارحام
 وكذا ذى الموال قد كانت حصة في بيت مال المعتمد بالله
 على ان بيت المال اولى من ذوى الارحام وقيل بالمعتضدين
 وانفذ قضاء بذلك وكنت به الى الملاقاة ونحوه ان ابوسعيد
 البزدي كان يؤكد ذلك عليه وفي هذا خلافا بين
 الصلابة فقال ابو خازم لا أعذر زيد خلافا في الخلفاء
 الاربعة واذا لم أعذر خلافا وقد حكى بره هذا المال
 المرحوم ابو خازم فقد نفذ قضايه ولا خلاف ان
 يتعصبه بالفتح المهن لفظ ان كراما ذى وفيه
 بكران ايضا بما بالقول فخلافا لبقول الاثر من
 اصول فقهاء اذا اختلفت الامه على قولين وكل فرقة من
 الكثرة في حد يعتقد بمثلها الاجماع لوم نفي فيها مثلها فان
 من الناس من يعتقد بجملة الاكثر وهم الحشوية
 اهل العلم لا يحد بذلك اجماع وجب اجماع على ما وجبه
 الدليل والحجة بهذا القول ان الحق يجوز ان يكون مع
 القليل بعد ان يكونوا حجة من اخبر عن اعتقادها

ابو الخازم
 الاجماع

ح

للحق وظهرت عدالتها وفتح باشتغال خبرها عاصد على
 لحوما ذكرنا فيما سبقه والدليل على ذلك ان الله تعالى قد اثنى على
 القليل ومكثهم في خواص من كان به بقوله تعالى وقيل من بعدى
 الشكور وقال وما آمن معه الا قليل وقال تعالى
 فلو لا كان بين الفرون من قبلكم اولوا بينة يكونون عن
 الضاد في الارض الا قليلا من اجبتهم وقال تعالى
 ولكن اكثر الناس لا يعلمون وايضا حواشيكم فيها الكثير
 ويحل القليل وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الاسلام يكلف ثلثا
 وسبعون غريبا فطوى للمعز القليل ومن غفرك الله الذي يكون
 اذا قسد الناس وقال صلى الله عليه خيرا الناس في رضى
 ثم الذين يؤمنهم ثم الذين يؤمنهم ثم يقضوا الكذب وعن
 النبي صلى الله عليه وسلم ان من شغل الساعة
 ان يظهر الخوف ويقبل العلم وقال النبي صلى الله عليه وسلم
 الله لا يرضى احدكم ان يترك رغبة من الناس ولكن
 يقضه يقتضى الحكمة اذا رغب على ان يترك الناس رؤسا
 في الآخرة صلى الله عليه وسلم في رغبة على اثنين وسبعين
 فرقة كلها النار الا واحدة في اخبرها توجب تصويرها
 وتضليل الاكثر فظال اعتبار اكثره والقله اذا وقع الخلاف
 على لوجه الذي ذكرنا وجهه على حديث طويل الدليل على ذلك
 من غير حجة الاجماع وقد اشد ذكر الناس بعد وفاة النبي صلى
 السلام ومنعوا الصدقة وكان المحزون الاقل وهو الصالح
 وقد كان اكثر الناس في زمن من ائمة على القول بما عرفت
 معاوية ويؤيدوا شيئا مما من ملوك بني مروان والاقبال

كما قال في الآيات ذلك ومعلوم أن الحق مع الأقل دون
 الأكثر فإن قيل قال النضر عليه السلام بالجماعة فإن
 الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابتعد فما لم يعلم
 يذاهب مع الجماعة قال عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم
 فهذا يدل على وجوب اعتبار الجماعة لا القليل فكل واحد
 من الفريقين اللتين ذكرنا الجماعة فلا اعتبار الأكثر ولا
 الأقل والخبر عليه وخوله عليه السلام عليكم بالجماعة يعني
 إذا اجتمعت على شيء واحد ولا تفرق ولا تفرق فلا اعتبار
 بخلافها ولو رتبنا الجماعة لا ترى إلى قوله قال الشيطان
 مع الواحد فخير أن نرغب الجماعة فالتجرب إذا لم يلقها
 إلا الواحد والعدد البسيط وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
 بالسواد الأعظم معناه ما اتفقت عليه الأمة في أصول
 اعتقادها فلا يشقوه وتفسيره والجماعة وكل من قال
 بقبول باطل فقد خالف الجماعة والسواد الأعظم أمارة مجملة
 اعتقادها أو تفصيله إلى هذا لفظ الحق في الرازي قوله
 وقد خالف أصحاب النضر عليه السلام وإن كان الخالف واحد
 ودعا عددهم فمخالفة الجمع الكثير هذا جواب عن قولهم
 إن خلاونا الواحد والأقل اعتبار ونحو ذلك كالأخلاق
 بآية أن أصحاب النبي عليه السلام كانوا مختلفون ويكون
 المخالف واحداً أو يكون المخالف أقدم ومع هذا يكون ذلك
 مخالفاً لا إجماعاً فليكن خلافاً الواحد والأقل اعتبار
 خلافاً وقال في الميزان من الصحابة من تقدم بأقوال
 خالف فيها جميع الصحابة كعبد الله بن عباس وإن مسعود

تكرار

مسأله في الفرائض وغيرها فليترك علمهم أجروا لواقع الجماعة
 يقول الأكثر ما روى قول الأقل خلافات الإجماع فيجب أن يتكروا
 عليهم وكذا لا يضمن بأصحابنا أيضاً أن يخالفوا الإجماع وكما
 هذا إجماعاً من الصحابة على أن إجماع لا يستغنى إلا بإجماع
 كل أهل الاجتهاد وقت الإجماع وإجماع الصحابة كخلافه
 وأما الكثرة الصحابة على أن عباس بن الحسن إنما لا يقر
 بالخلاف للصحابة ولكن لأنه خالف الحديث الواردة في الباب
 وهو حديث أبو سعيد الخدري عن النضر عليه السلام أنه قال الخلفه
 بالخطئة وهو يشاور الصحابة حتى عرف الحديث وهذا رجع لما
 بلغه الحديث إلى هذا لفظ الميزان قوله وتاويل قوله
 عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم هو عامة المؤمنين وكلام
 من هو عامة مطلقاً هذا جواب عن تفسيرهم بهذا الحديث على
 أن خلافاً الأقل لا يثبت بل يستغنى الإجماع مع خلافاً الأقل بآية
 أن المراد من السواد الأعظم كل المؤمنين من هو عامة مطلقاً
 لا الأكثر فلا يستغنى الإجماع مع خلافاً الأقل وإنما قلنا أن المراد
 منه الكل لا الأكثر لأن الدلالة السميعة الدالة على حجية الإجماع
 من نحو قوله وتبع غير سبيل المؤمنين وقوله كثير من أمه وقوله
 عليه السلام لا تخفوا من علي الضلالة يتناول الكل وإرادة
 الأكثر مجاز والأصل الحقيقة والأشد الخطأ فمهمة هدية ومثلاً
 وهم المسلمون الذين لم يكن فيهم الأهوا والبدع ولا ملة أصلها
 الجماعة من الناس والدواب وغير ذلك إذا كانوا صنف واحد
 يقال هذه أمة من الناس وأمة من الدواب وأمة من الطير
 وفي الحديث لولا أن الحلاب أمة من الأمه لا مزلت بقولها

أي في الفرائض
 والله بأخباره
 الفضل

السواد الأعظم

بصية

وقال المفسرون في قول الله عز وجل وما من دابة في
 الارض ولا طائر يطير فيها خبيث الا اممنا لك اى اصناف
 كل صنف من الدواب والطير مثل كذا كذا في طلب الرزق
 والغذاء وفيه المبالغة في القس والتشليل وقال الشرح
 ابو بكر بن ابي اسحاق الكلاباذي في كتاب في القواعد اختلاف
 الناس في الاممة من ههنا قال قوله لامة اهل الملة وقال
 اخرون كل يبعث اليه وكل من رتبته الجنة بالدعوة
 ولكن يختلف جوابهم فمنهم من يبعث اليه ودعى فلم يبعث
 كاهل الاذيان من اهل الكتاب والمشركين ومنهم من جازى
 فجاب الدعوة وطريق استعجال امة لامة الاجابة فشاغلا
 عنه خلاعة ويجوز ان يفتر من امة الدعوة والاجابة وليسوا
 من امة الاتباع ومنهم من اجاب الى المادعي واستمعوا اليهم
 فيضامن امة الدعوة والاتباع وهذا اصل ما ذكره الكلاباذي
 وانما كان القسم الثالث امة مطلقة لا يفهمها الكالمون
 كونه امة المطلقة ينصرف الى الكمال لا الى الوجود من كل وجه
 وغير الكمال ناقص وقال في ديوان الادب والهجاء
 سواد الناس غواصهم وقال في الجمل السواد العذالكبير
 ولما صاحب الميزان عن المحدث فقال ولما قوله عليه
 عليه السلام السواد الاعظم وسائر الاحاديث في من جملة الاجابة
 وهي غير مقبولة في باب الاعتقاد والمسئلة اعتقادية
 فنقول المراد من السواد الاعظم والجامعة المعروفة بالاف
 واللام هو كل اهل العصر من اهل الاجماد ون الاكثر
 فان النصف من اهل العصر اذا زيد على النصف الاخر والحد

منه

بمع

اي في قوله سواد الاعظم
 من صفات الخبيثات
 قد روي في بعض
 رتبة الاسلام من
 عنده في اول السور
 المراد منها الكبر

در

او اثنين او ثلاثة فانه لا يتعلق عليه اسم السواد الاعظم وان اكثر
 بمقابلة النصف الاخر وان المراد من السواد الاعظم هو
 الكل الذي هو اعظم من الجزء المقابل له ويجوز ان يكون عليه حتى
 يكون وفقائين للكل السميعة كلها والثاني ان المراد
 من متبعية السواد الاكثر ون الاقل فيها اذا وجد الاجماع
 من جميع اهله فخالق البعض لشبهة اعتراضت لهم انه
 حسب متبعية الاكثر ون الاقل لان رجوعهم ليس بضم
 احد صحة الاجماع واعتقادوه وهو جواب قوله من شدة
 النار لان الشاذ اسم من خالف بقدر الموافقة نقال شدة
 العير ونذا اوجش بعد ما كان اهلها وبه نقول فان
 قالوا ان قوله عليه السلام حجة على من ليس مؤمن بالسواد الا
 فان الخطاب لا يدخل تحت الذين اوجز علامتهم والمتبعية لهم
 فنقول المراد بالسواد الاعظم هو جميع اهل العصر لما ذكرنا
 ويجوز ان يكون السواد الاعظم حجة على من ياتي بعدهم
 من العصر الثاني من هم اقل عدد من الاول فسمي الاول
 السواد الاعظم وهو الجواب عن الكلام الاخر ان اجماع اهل
 العصر حجة في هذا العصر فبعض ان يكون فيهم من يخالفهم حتى
 يكون حجة عليهم لاننا نقول لجوز ان يكون حجة على من بعدهم
 من الاعصار ان لم يكن حجة على اهل هذا العصر والدليل
 عليه انه لو كان من شرط صحة الاجماع من اهل العصر ان يكون
 حجة على الخلف في ذلك العصر لو كان يقال بان اهل العصر
 اذا اجتمعوا حجة على قول ولما في الجملة في ذلك فيجوز ان لا يكون
 هذا الاجماع حجة لعدم شرطه الذي ذكره على اننا نقول

الاعظم

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

عن

جوزان يكون جهة على كل واحد من اتحاد هذا العصر في حق
 من وجه من الجمع عن هذا القول وتزدد ذلك عليهم ويكون
 قوله عليه السلام عليك السلام بالكل واحد منهم أو تقول
 ان اجماع جهة عليهم من وجوب العمل والاعتقاد بهذا
 الاجماع وتزدد قول الحارثي وهذا ان الاجماع جهة لله تعالى
 على كل حكم من عباد الله في حق وجوب العمل والاعتقاد في حق
 الى هنا لفظ البيهقي وجوابه الى كذا الرازي عن الحديث
 من انه قيل قوله وقد اختلف اصحاب المنع عليه السلام
 وجوابه من الرازي في جملة ان السواد الأعظم
 كل الامم لان ما عدا الكل في كل عصر منه ولو ما ذكرنا ما
 للخل في الضم من الامم اذا زاد على المتصف بالخير
 بواجب قولنا واختلافه في شرط اخر وهو ان يكون
 مجتهدا في السلف وقد صرح هذا القول عن محمد بن
 ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر جهة فيما سبق فيه الحكم
 من السلف على بعض اقوالهم وبما لم يثبت فيه من الصدق
 الا قول فقد صرح محمد بن قضا القاضي ببيع امهات الاول
 باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة ان قضا القاضي يبيع
 امهات الاول لا ينقص فقنا بعض مشايخنا هذا دليل
 على ان ابي حنيفة جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع
 المتأخرين قال بعضهم من اول قول ابي حنيفة ان هذا
 اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينبغي قضا القاضي ولا ينقص
 عند الشبهة اي اختلف في شرط اخر لا نفي اجماع
 وهو ان يكون مجتهدا في السلف اي مختلفا فيه من

الامم والاول
 ما عدا الكل

٣٠

السلف

السلف قال بعضهم ليس ذلك بشرط وهو منى عن محمد
 حتى يعتقد اجماع العصر الثاني مع سبق الخلاف في العصر الاول
 ولذا قال محمد بن ابي قضا في بيع امهات الاول
 أبطلت قضية وكان يعين فيه خلافا فلهذا ذهب على انه
 لو خلا من الخلافين ثم اجمعت التابعون على عدم الخلاف وقال
 بعضهم ذلك شرط حتى اذا كان الحكم مختلفا فيه في الصدر
 الاول لا يعتقد اجماع العصر الثاني ودوى هذا عن ابي حنيفة
 في قضا القاضي ببيع امهات الاول وان ذلك تنفذ ولا ينقص
 ذكر الكرخي هذه الرواية عن ابي حنيفة قال بعض مشايخنا
 هذا دليل على ان الخلاف الاول مانع من اجماع المتأخرين
 اذ لو لم يكن ذلك مانعا لاعتقاد اجماع لم ينفذ قضا ولا يصح
 يكون مخالفا للاجماع وقال بعض مشايخنا ان قضا القاضي
 يبيع امهات الاول اذ على انه لا ينقص عن ابي حنيفة ليس دليل
 على ان الخلاف الاول مانع من اجماع المتأخرين اجماع
 المتأخرين معتقد على الصحة باتفاق اصحابنا فيما سبق فيه
 الخلاف وفيما لم يثبت لان اجماع كل عصر حجة وانما لا ينقص
 قضا القاضي لان اجماع العصر الثاني بعد سبق الخلاف في
 انعقاد خلافا فوقع قضا القاضي في مجتهد فيه فلهذا
 ينقص هذا بقوله من كل حال الشرح وقال عمر بن الخطاب
 في اصول الحادثة اذا كانت تحتلف فيها في عصر في اتفاق اهل
 عصر بعدهم على احد القولين فقد قال بعض المشايخ ان يكون
 اجماعا وعندنا هو اجماع ولكنه غير خبر الواحد في كونه
 موجبا العمل غير موجب للعمل قال رضي الله عنه وكان

شيخنا الامام يقول في شمس الائمة الجواني هذا على قول محمد
 يكون اجماعا قاعا على قول ابن حنيفة والى يوسف لا يكون اجماعا
 فان الرواية محفوظة عن محمد ان قضا القاضي يجوز بيع
 امر اولد باطل وقد كان هذا مختلفا بين الصحابة في التق
 من بعد محمد على انه لا يجوز بيعه ان كان هذا اضا على قول اجماع
 عند محمد وعلى قول ابن حنيفة والى يوسف ينفذ قضا القاضي
 لشبهه الاختلاف في الصدرا الاول ولا يشترط اجماع مع
 وجود الاختلاف في الصدرا الاول قال في رضى الله عنه
 ولا وجه عندى ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل
 الذى دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما ينفذ قضا
 القاضي جوازها لشبهه الاختلاف في ان مثل هذا اهل
 يكون اجماعا فعلى اعتبار هذه الشبهة يكون قضا في مجتهد
 فيه فلهذا نقده ابو حنيفة رضى الله عنه الى هنا لفظ شمس
 الائمة رحمه الله وقال في صدرا لاسلام واذا اختلفت
 الصحابة في حادثة ثم اجمع الناس على قول من جملة تلك الاقوال
 فعند عامة الفقهاء وهو قول عامة المعتزلة يرتفع حكم ذلك
 الاختلاف حتى لا يجوز لاحد من اهل الاجتهاد ان يعمل بخلاف
 ما اجمعوا عليه وروى عن ابن حنيفة في هذا وايتان في روايه
 يرتفع حكم ذلك الاختلاف في رواية يرتفع وعند
 يوسف يرتفع حكم ذلك الاختلاف في هذا ابيع امر اولد كانت
 الصابة مختلفين فيه كان على رضى الله عنه يقول يجوز
 بيعها وغايه يقول لا يجوز بيعه ثم اجمع الناس على انه لا يجوز
 بيعها فلو قضا قاض يجوز بيع امر اولد في زمانها هل ينفذ قضا

عندنا

عند عامة الفقهاء وعامة المتكلمين لا ينفذ في احدى الروايتين
 عن ابن حنيفة ينفذ قضا وهو قول عامة الاشعرية اجماعا
 لفظ صدرا لاسلام وقال صاحب الميزان الخلاف المتقرب بين
 اهل الاجتهاد في العصر الاول هل يمنع انعقاد اجماع في
 العصر الثالث بعدة وهل يجوز خلو الخلاف شرط للصحة فعلى
 قول اصحابنا لا يمنع وعلى قول عامة اصحابنا لا يمنع من انعقاد
 والمتكلمين يمنع وفي المسئلة اجتهادية ابدا فاعا قولهم بشرط
 ان لا تقع الحادثة في العصر الاول او اجاب واحد فحادثة
 لا يقع الاشتهار ولم يكف من غير خلاف او وافق وقال
 بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مختلف فيها بين اصحابنا عند
 ابن حنيفة يكون مانعا وعند صاحبيه لا يكون مانعا واتفقوا
 عليه جواز بيع امتهات الاولاد فان محمد اذكر في الكتاب ان
 القاضي اذا قضى ببيع امتهات الاولاد لا ينفذ قضا وروى
 الكرخي عن ابن حنيفة انه قال ينفذ قضا وكانت هذه
 المسئلة مختلفا فيها بين الصحابة فعند على وجابر وغيرها
 يجوز وعند عمر ويوسف الصحابة لا يجوز في التق العصر
 الثاني انه لا يجوز فعلى رواية الكرخي ينفذ قضا القاضي
 لانه قصر في فصله بخلاف فيه فان ذلك اجماع لا يعبر عنه
 المسئلة مجتهدا فيها وعلى رواية محمد يقص لانه قصر في فصل
 صحيح عليه لان اجماع في العصر الثاني صحيح مع سبق
 الاختلاف في العصر الاول فلا ينافى المسئلة اجتهادية وقضا
 القاضي بخلاف اجماع لا يعبر عنه يقص قضا الى هنا لفظ
 الميزان وقال الغزالي مستصفا اذا التق الناس على

مسئلة

شبهة

على أحد قول الصحابة ثم يفسر القول الآخر بمحمداً ولم يكن الذهاب
اليه خارجاً للإجماع خلافاً للكرخي ومجاعة من أصحاب أبي حنيفة
والشافعي وكثير من الفدية كالجائز وابنه المماثل لفظ الغزال
وقال صاحب المحصول في التتبع أهل العصر الثالث على أحد
قول أهل العصر الأول كان ذلك إجماعاً لا يجوز مخالفته خلافاً
لكثير من المتأخرين فكثير من فقهاء الشافعية والحنفية إلى
هنا لفظه وقال ابن الجاصب اتفاق العصر الثالث على تجديد
قول العصر الأول بعد أن استقر جلاهم قال الأشعري وغيره
والغزالي والإمام محمد بن قيس بعض المجوزين حجة وأراد
بالإمام أمام الحرمين لأن مذهب غير الدين الوازي خلافاً
فأدركنا قولاً **قوله** أما من انتد الخلق فيه قوله
أن المخالف الأول لو كان حياً لما اعتدك الإجماع دونه وهو
من الأمة بعد موته انتهى أن خلافة اعتدك دليله لا يعتد به
ودليله باق بعد موته ولا في تصحيح هذا الإجماع نصيب
بعض الصحابة مثل قول ابن عباس في العول أي أما من انتد
الخلق في الواقع العصر الأول كما كان ولم يخلفه من بعده
بإجماع العصر الثاني فله دليل أن أحد ما أنه لو كان حياً
وكان على رأيه لم يمتد الإجماع بخلاف رأيه لأنه ممن يبعث
به الإجماع من الأمة المطلقة فالذي لا يعتد بعد موته بخلاف
رأيه لأنه إنما يبعث بخلاف رأيه في حياته لا لذاته بل لدليله
ودليله قائم بعد وفاته فلا يعتد به والشافعي أنه لو اعتد الإجماع
العصر لزم تقليد بعض الصحابة لأنه حديثه يكون قوله
مخالفاً للإجماع ومخالفاً للإجماع ضلالاً فلا يجوز نسبة الضلال

لشافعي

الاصول

المصاحبة رسول الله عليه السلام في ذلك من نسبة الضلال
إلى الصحابة قلنا بعدم اعتبار الإجماع العصر الثالث مع وجود قول
السابق وهذا من رأي ابن عباس في انكار القول وقد
احتجوا بعده على اثباته ومثلهما رأي ابن مسعود في تقدير
رأي الأوصياء على موالي أعتانته وقد احتجوا بعده على خلافه
وقال الشافعي في كتابه لهذا القول وقد قال محمد بن
قال لأمراته أنت خديجة بنته بنته وابن وثاب الثلاث ثم
وطلبها في العدة لا يجد بقول عمر رضي الله عنه أنها رجعية
ولم يقل أحد به عند بنت الثلاث بخلاف على صحة هذا القول
ماد كرمحمد في الأصل وهو ابن رجل أوف قال لأمراته بعض
هذه الأقايل ونوى به الثلاث فوطئها في عدة ثلث لم يزوجها
الخلدان الصحابة لاختلاف الواقع بالأكايات في ذهب غير
وابن مسعود على أنه رجعي كذا في الحصر وعندا لاهته بأق
ولم يقل أحد بوقوع الرجعي بعد الصحابة ومع هذا لم يزوج أحد
فذلك أن الإجماع في العصر الثاني لم يرفع الخلاف السابق
وأنما خص محمد بن قيس قوله قال محمد بن قيس أنه هو الذي
ذكر كرمحمد المسئلة والأفام المسئلة ليس فيها خلاف وقال
صاحب التتبع في محمد بن الحسن في قول لأمراته
أنت خديجة ونوى ثلثاً فجامعاً في العدة وقال ثلث أنها
على غير ما يثبت لأن عمر رضي الله عنه كان يراها واحدة رجعية
وقد احتجوا بخلافها في ثلث صحبة الإجماع بين
الأمة اليوم ولو سقط قول السابق لأنقطعت الشبهة
كالأية المشوكة لا بشبهة في استباحة المشوكة المماثل

الاصول

لفظ التقدير **قال** صاحب الميزان **والحكم المحض** **يدل** عليه
 وهو من قال لا امر الله ان يهلكه ونحو ذلك الطلاق ولو طهرها
 بعد ذلك مع العلم حالها فانه لا يوجب الحد لان المسئلة تحتلف بين
 الصعبة رضي الله عنهم فعند بعضهم يكون طلاقا رجعييا
 وانه لا يجوز الوطأ وعند بعضهم طلاق بائن وانه لا يجوز الوطأ
 ثم الشافعي اخذ بقول من قال انه طلاق رجعي ولكن قال
 انه لا يجوز الوطأ فيهما التقوا ان هذا الوطأ حرام اما عندنا فانه
 طلاق بائن وعندنا وان كان طلاقا رجعييا ولكن الوطأ حرام
 ولو كان الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المنقذه فكان لا يورث
 شبهة كان شيخنا ان يحسم الحد في ان هذا الاجماع غير ثابت
 وانما الاجماع الميزان **قول** **وهو** القول الاخر
 ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الأمة بالكرامة فلا
 بالمعروف والى عن المنكر وذلك انما يتصور في الاجماع في كل عصر
 اى وقعة القول الذي قلنا ان اجماع العصور الثانی يرفع الخلاف
 السابق وسنقدحكما ان الدليل الموجه لا يقتضي الاجماع
 بسبب الكرامة لاول الاجتهاد من الامم المطلقة به من المعروف
 ونفيهم عن المنكر والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتضي
 الايمان الاصح لاسن الاجماع فلا يثبت قول الميت فيتعوقد
 الاجماع على قول قوله في ما اجاب عن قوله ان خلافه لا يثبت
 لدليله لا يثبت ودليله باق فنقول سلنا ان دليله باق
 ولكنه ثبت بالاجماع فكان ساوفا يثبت من باول بعده نص
 بخلافه يكون مستوحشا قاطا فكذا هذا والجواب عن قوله
 لو انعقد الاجماع بغير دليل الصافي فنقول لان الله لا يما

حاله

خالف بدليله اذ لو وجد الاجماع فلما وجد الاجماع انقطع ذلك
 الدليل للحال فلا يثبت هذا الا لا في اختلاف الصابة اذا
 رجحوا الى النى عليه السلام فذكر قول بعضهم لا يثبت صريح
 القول المردود صلا لا يندرج في قولهم فله لو وجد الرد من
 النبي عليه السلام وهذا كصلا لا يندرج في قولهم في المقدس فلما
 اخبروا بتحويل القبلة الى الكعبة فلهما فيهما فيهم فلو كان
 صلا يقيم المقدس ضالا فكذا فيما نحن فيه والجواب
 عن سقوط الحد عن الواجب مع العلم بالحرمه فنقول
 ان ذلك باعتبار الشبهة في هذا الاجماع والحد يسقط بالشبهة
 لا باعتبار ان الاجماع لم ينعقد والله اعلم **وقال** القاضي
 ابو زيد في التقدير بعد ما قال دليل القول الاول ولكل الذكر
 ثبت عندنا انه اجماع وقد روى محمد بن الحسن عن جعفر ان
 القاضي اذا قطع ببيع امر الولد لرجل وقد اختلف فيها الصدور
 الاول لان الخلاف اجماعا على انه لا يجوز ولو تفرق قول
 الماضي معتبرا كان حجة في نقد قضاء القاضي ما اختلف فيه
 الفقهاء والخلاف ان اجماع الصابة انما كان حجة لا متناه ان
 يعدد الحق جماعة من الدلائل التي اوجبت الكرامة لهم
 كونهم امة محمد فانه غير كذلك ان يعدد الحق جماعة
 التابعين او من بعدهم لان الله تعالى يجمعهم خير امة اخرجت
 بالمعروف ونهى عن المنكر لاجلهم حجة وصفة الخيرية
 بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يخص رؤسائها الا مع
 الحيوية فان الميت لا يتصور بعده الا من بالمعروف ثبتت انه
 لم يعد بهذه الكلمة جماعة امة من حين رسول الله صلى الله عليه

اي من الخيرة

اجماع
الاجماع
الاجماع

الديور واليهما قولان ائمتنا الاجماع في كل عصر واذا كان كذلك
تيسر تجميع الكلف على قول من الخلف ان ما سواه خطأ يتبين كما لو
تمض على الفصل الله عليه فهو ذلك الواحد ولا يصير من
خالفه الا لا بد من اجماع لا اجماع وكان كذا القول وجد
بين الصحابة فمضى على التبع عليه لئلا يفرق بين خطا بعضهم
فانه لا يبعد صراحا كما قاله قبل بوجه نص رسول الله عليه السلام
وكما كان اها في ان كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد نزل
اذا توجه الى الكعبة فقاموا فذكر ذلك فاستداروا
كثيرا الى الكعبة في الصلاة فذكر ذلك رسول الله عليه السلام
فلم ينكر عليهم وهذا لان الاجماع هو الحق في كل شأن
مما اتفقوا عليه من حين ما قاله هذا القائل خلافة اجماع الناس
ان ابن عباس كان حوز من المدبر بالدرهمين وكان
يقع المنعة بعد وفاة النبي عليه السلام ثم رجع لما بلغه النص
ونكسنا نعيمه ضا لهما كان يقولوا قتلوا غدا النص
فقد امثله وانما سقط محمد بن الحسن الخليل عن الذي جتمع
امراته في احدى قد قال لها انت خطنة ووليتي لثنا لان
الاجماع مع الشهرة وقد اختلف الناس في هذا الاجماع هو
حجة في الا فلا يبعد وقوعه على الاشبهة ولم يكن هذا الاجماع
حجة على اثنى المرتبائل هنا فقط القول وقال صاحب
ميزان الاصول ولا يصح ان الدلائل لا تعرفنا بما كوث
الاجماع حجة مطلقا لا توجب الفصل بين اجماع سيرة الخلفاء
وبين اجماع لم يسبقه من ادعى افضلية فعله الدليل ولا نه
لوجاز وجود الاجماع من التابعين بخلافه خرج الحق عن مجلتهم

الاجماع

الاجماع
الاجماع
الاجماع

طاهر

لما خروجه الحق عن القرون الاخر بعد مرفوضي الجواز بقا
الامة على الضلال ابداءه خلافا لنص والعقول على ما ينبغي
ولان لصحة التفقوا على انه لا يجوز للتابعين ان يضلوا ولو اجماع
من الفرضين عين ابل التفقوا على وجوب الاجتهاد عليهم في طلب
الصواب في احد القولين والطلب لاجل الاصابة فكان هذا الجما
منهم ما اصابه الحق فما اختلفوا عند الطلب فمن قال ان
اجماعه لا يكون حجة بعد ما طلبوا وبذلك اجماعهم في ذلك ولا
طريق اقوي في الاصابة من اجماعهم عليه فقد خالف اجماع الصحابة
والتابعين جميعا ولا يصح لما جرموا عليه من التقليد والتبعوا
عليهم الاجتهاد فقد اجماعهم مقام النص في حرمته التقليد
ووجوب الاجتهاد فمضى متى اجماعوا فيما اختلفوا فيه على احدى القولين
المختلفين فيما بينهم اجماعهم ويكون حجة فذلك اجماع من يقوم
مقامهم ومشارا لهم والمخالف الجاهل بينهما ووجوب الاجتهاد
ليس ليعينه بل لاصابه الحق واجتماع الكل لطرق اصابة الحق ولازم
لما اجماعوا على وجوب الاجتهاد علمهم لاصابه الحق فيما اختلفوا
فيه واذ اجماعوا على ذلك ولم يكونوا متصيين بالحق ولا طريق
للاصابة سوى هذا فان في اجتماع الامة اني كل واحد منهم
موجود لو اقر فيكون هذا اجماعا منهم على ان الله كليهم
ما ليس في سبهم وهو خلاف الشرع والقول قولهم
لو كان الخلف حجة لا يكون اجماعا فكذا اذا كان ميتا
فقد اجماع من غير علمه وقولهم انما يكون اجماعا له بعده ولكن
للدليل وهو في زمن التابعين فهذا ممنوع فان اجماع
التابعين على احدهما يتبين ان الاخر ما كان حقا وما هو

عليه على السامع

الاجماع
الاجماع
الاجماع

الاجماع
الاجماع

دليل عندنا كان شبهة وليس بدليل لان الدليل لا يظفر
 خطأه اذ لا يتقرر في الزمان فاما الشبهة فتزول
 وقد قار الدليل على البطلان فيكون دليلا لان فيه شبهة
 وهو منه تضليل الصعابة ليس كذلك بل في هذا الخطأ
 من حيث وجوب العمل وليس بتضليل اذ الضلال هو الخطأ
 من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فهو خطأ معتد
 فيه وبين ذلك من وجهين احدهما ان المجتهد في
 الشريعة يجب العمل باجتهاده ولا يجب عليه الاعتقاد بحقيقته
 قوله على اليقين بل من حيث الظالم وانما عليه وجوب الاعتقاد
 على الايهام ان ما اراد الله ما اختلفوا فيه حتى وانما لم يعتقد
 حقيقته مذهبه على القطع كيف يكون ضلالا لا حتى يكون خطا
 تضليلا ولان التضليل انما يتحقق في الاحكام العقلية لان
 المعتد اما ان يكون واجبا لوجود او مستحيل للثبوت
 واختلاف الصعابة في الشرعيات وصاغر الله تعالى عن
 الاختلاف في العقلية حتى لا ينسب بول الضلال والبدعة
 فاما الشرعيات فمن جملة المكدرات العقلية حيث لو جاز
 الشرع به على خلاف ما عليه كان جائزا ولو يكن مستحيلا
 فالخلاف فيه ليس من باب التضليل وهذا لان الجهول بها
 مما لا يضاد الرتبة بل تكذيب الرسول عليه بان انكار ما ثبت
 بالتواتر حتى تكلم بكفره فاما بانكار ما هو ثابت وقطاعا من
 الشرعيات بان غلب الاجماع او الخبر المشهور فالصحة
 من المذهب انه لا يكفر لان عندنا فيه شبهة فاذا امكن
 نفس الانكار في الشرعيات اذ الرتبة تكذيب الرسول

او على بطلان القول
 الاخر

في هذا الخطأ
 ما هو واجب
 الوجود مستحيل
 الثبوت صح

في هذا الخطأ
 ما هو واجب
 الوجود مستحيل
 الثبوت صح

انهم

لا يوجب الكفر فخطأه كيف يكون كفا فقول الفرق بين
 الامرين وبعض مشايخنا اجاب عن هذا وقال ان دليل الصحة
 في رويته قوله ثابتة الى وقت وجود اجماع التابعين فثبت
 الحكم الاول بوجود الثاني كما في حكم الكبار وقول الرسول
 ولا يؤذي الى الضلال ولكن هذا ضعيف لان النص لا يرد في
 حكم ثابت بالاجماع ولا في حكم ثابت بعد رسول الله عليه السلام
 بل بغيره خرج الاحكام من احكام النبي لانه لا يوجب بعدة بانه
 يتقدمت واما مسألة الكايات فنقول الخلاف بين الصعابة
 انها بان لم روي ومن قال ايضا واجبه في العمل الوط
 ومن قال انها من قال لا في العمل الوط والشافعية روي قول من
 قال انها روي ومن روي قول الاخيرين في الشافعية
 قال بان الطلاق الرجعي تطورا لوطا ونحن نقول انه لا يخرج
 الوط فلو وجد الاجماع على ان الطلاق الرجعي تطورا لوطا
 حتى يرتفع الخلاف بل نقول الطلاق البين تطورا لوطا وهذا
 حكم مسألة اخرى فلو كان اجماعا في اختلافه فيه فيثبت صحته
 فيها كما كانت فلما اوجب المبدأ المتعلق الميزان قول
 ولا يقدر احده عندية الثلاث ابي بوقوع الرجعي وبينا من
 قبل هذا قول وكصلاة اهل قضاء بينه من قبل
 هذا وقيل ان موضوع بقر المدينية تستعمل منصرفا وغاير
 منصرف قال سيوري في كتابه في باب استاء الارض
 واما قوله فيما روي ان فقد اختلفت العرب فيهما فبعضهم من
 بدلو يصرفون وذلك انهم جعلوها اسمين لمكانين كما جعلوا
 واسطا لكلا مكانا ومنصرف من انش ولم يصرف وجعلها

في هذا الخطأ
 ما هو واجب
 الوجود مستحيل
 الثبوت صح

لم يفسخ قضاء القاضي اذا افضى خلافه وكان يذكّر لذلك وجها
 وهو غير محظوظ والذي نقوله في ذلك انما يدل على اجتماعات
 مختلفة لا يدل على ان الموضوع يكون بعضها كعدم بعض ويكون
 الاجتهاد في قول بعضها ولا يجوز في قول بعض الا ان النكاح المتفق
 على معناه ليس في لزوم حجة معتزلة النص المحذوف في معناه وان
 كان حجة الاجماع عندنا ثابتة كذلك حكم الاجماع في فليس مقتضى
 على هذا ان يفرق بين الاجماع الذي قد تقدمه اختلاف وبين
 الاجماع الذي ليس بقد تقدمه اختلاف في باب فسخ قضاء القاضي خلاف
 اجدها ومنعه ذلك في الآخر وان كان كل واحد منهما
 حجة لاخر زحما لقته ويكون الفرق بينهما من وجهين احدهما
 انه محتلف فيه انه اجماع او ليس اجماع وهو خلاف مشهور بين
 الفقهاء والاشائي انه اجماع قد سبقه اختلاف وقد سوغ اهل
 التصور المتقدم الاجتهاد فيه وابعاد فيه الاختلاف فباع
 الاجتهاد في منع انه قادرا على اجماع بعدهم والاجماع الذي
 يسوغ الاجتهاد في خلافه لا يقتضيه قضاء القاضي ولا يكون
 ممازله اجماع اهل عصر لم يتقدمه خلاف فيفسخ قضاء القاضي
 اذا افضى خلافه لان هذا اجماع لا يسوغ الاجتهاد في ردّه
 ولا في ابعاده من الفقهاء لثبوت فيه واما خالف فيه فمقرر
 مرشذون عندنا لا تعذر خلافه فان بما وصفتنا ان ليس
 في منه الوجهين رضي الله عنه ففسخ قضاء القاضي يبيح اتمات
 الاولاد لانه على انه كان لا يري الاجماع بعد الاختلاف
 اجماعا صحيحا **الاجماع** هو الذي لا يري على صحة هذه المقالة
 ان سابقا قديم من الايات الموجبة لحجة الاجماع يوجب

صحة الاجماع الجاد ببعد الاختلاف وذلك ان قوله تعالى ولكل
 جعلنا لكم آية وسطا لتكونوا على حجة واحدة ليس يكون الرسول
 عليكم شهيدا وقوله تعالى كنز خير آية الخرجت للناس تأمرون
 بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى ويبلغ غير سبيل
 المؤمنين وقوله تعالى واتبع سبيل من اناب الى امر حجة ذلك
 هذوا الايات على صحة الاجماع ولزوم حجة وان تقدمه اختلاف
 اذ لم يفرق بين شئ من ذلك ايضا فلو جاز اجماع اهل عصر
 على قول يجوز الشك في تصويبه والوقوف على القاءه بطرق
 العمل بانه لا بد من كل عزم من شهادة تعالى متمسكين بالحرف
 غير متجولين ولا ضالين وهذا اوجب بطلان القول بصحة
 الاجماع فان قال قائل لما اختلفوا وسوغوا الاجتهاد فيه
 صار ذلك اجماعا منهم على جواز الاختلاف ونسوغ الاجتهاد
 فيه فقد صار ما اجماعا عليهم من تجوز ذلك حكم الله تعالى وما
 ثبت انه حكم الله تعالى في وقت فضول ثابت ابد لا يثبت تحته
 والشيخ معدود بعد موت الشيخ عليه السلام قيل له
 نسوغهم الاجتهاد فيه معذور ببقا الخلاف وعدم الاجماع
 وذلك لانا قد علمنا انهم قد كانوا يقتدون بحجة الاجماع فعلمنا
 بذلك ان نسوغهم الاجتهاد فيه مطمئن بهذه الشرطية الا
 ترى انهم لو اختلفوا في اجماعنا قول كان اجماعهم على ما اختلفوا
 بينا وكان معتزلة ما لم تقدمه اختلاف وكثير من الاجماع
 انما حصلت على هذا الوجه الا ترى انهم كانوا اختلفوا اذ وقفا
 التي عليه السلام في امر الامامة فقال لنا لا ضار من امير
 ومنكم امير ثم اجماعا يبيحه الى بكر الصديق رضي الله عنه

على ذلك

قدم

فانقسم ذلك الخلاف وصح الاختلاف وكذلك اختلاف قتال اهل
البيت وشرائع قتالهم وكان اجماعهم بعد الاختلاف
قائما للخلاف والسابق له وكذلك اختلاف في وجوب قسمة
السواك اجماعا قبل قسمته وكان اجماعا صحيحا لم يكن
لاجد بعدهم مخالفة لما لا يوجب قسما او عذنا المجادة
من حصول اجماعات في الامم بعد اختلاف شائع في عصر
مستقدم فانه اكثر من ان يحصى ولكنها تذكر منه طرقات ثابتة
به فتأكد قول من ابي وجودة نص ذلك قول عمر في المرأة
تزوج في عقدتها ان مهرها يجعل في بيت المال وقابلة على
ذلك سليمان بن يسار وقال على المهر لها بما استحل من
فرجها فهذا قد كان خلافا مشهورا في السلف وقد اجمعت
الامة بعدهم على ان المهر اذا وجب فهو لها لا يجعل في بيت المال
ومنه قول ابن عمر والحسن وشريح وسعيد بن المسيب
وطاوس في جارية بين رجلين وطريقا اجدها انه لا جد عليه
ويكسحول او يهرق عليه الجدة وقد اجمعت الامة بعد هذا
الاختلاف انه لا جد عليه واختلفت الصلابة في عدة المتوفى
عنه في جارية وما لا عمر وابن مسعود في آخر من اجلها ان
تضع جهنما وهي على وابن عباس عدها بعد الاجل
وكان هذا الخلاف منتشرا ظاهرا في الصدر الاول
حاج فيه بعضهم بعضا وفيه قال ابن مسعود من شأهله
ان قوله تعالى والاولاد الاجمال اجل ان يضعن حملهن
نزل بعد قوله تعالى اربعة اشهر وعشرا وقد اتفق قسما
الامصار بعدهم ان عدتها ان تضع حملها وقال عمر

والمرء

وابن مسعود وابن عباس وعمران بن حصين ومسروق
وطاوس اهلها المسألة منهم تخرج من بالعقد وقال علي
وجابر بن عبد الله ومجاهد بن كزائب لا جد من الابا لو طأ
وقال زيد بن ثابت ان طلقها قبل الدخول بها تزوج بها
وان ماتت عنده لم يأتزوج الا بهذه ايضا كان من
الخلاف المشهور في السلف واتفق بعدهم على ان يزوج
بالعقد وقال عمر وعطاء بن ربح بن عوف وشعبد
وشريك بن ابي ابيس لا يقصد نكاحا ولا ابن مسعود
وابن عباس وعمران بن حصين وانه بن كعب وابن عمر وابن
وجابر وسعيد بن المسيب والحسن بن ابي ابيس لا يقصد
وا اتفق فقهاء الامصار بعدهم على ان بيع الامة لا يفسد
نكاحها ونظائر ذلك كثيرة تقوت الاجماع في قول
الكاتب يدكرها واذا كان قد وجدنا اهل الامصار من
الفقهاء بعدهم قد اتفقوا على الاجل الا في قول طائفة
جازضا لفتنهم بعد اجماعهم في بيع اجماعهم ان يكون
حجة لله تعالى لا يسخر خلافة ولا فاسد مع ذلك ان يكون
ما اجماع عليه من ذلك خطأ وان الصواب في اجل الا ول
التي لم يتطوعوا عليها ما كان السلف اختلفوا فيه فان قال
فيل علم فاذننا لوجاز ان يقال فيها اختلفوا فيه السلف
وسوغوا فيه الاجتهاد ولا يقيم سوغا وما لم يخلص الجمل فجاز
ان يقال فيها اجماعا عليه ان يكون حجة ما لم يخلص خلاف
فاذا وقع بعدهم خلاف لم يكن اجبا فيل له لا يخلص ذلك
لان الاجماع حيث ما وجد فهو حجة الله تعالى كالكتاب والسنة

الفقهاء

ولا جائز أن يقال إنه محمداً ما لم يكن بعده خلافٌ وأما تنويع
الاجتهاد في المسئلة فإما أن يكون مضمناً بالشريعة التي
ذكرنا فيقال إن الاجتهاد سابقٌ لما يوجد نصٌ واجماعٌ
فإذا وجد نصٌ واجماعٌ سقط جواز الاجتهاد إلا ترى أن محمداً
قد كان سبوقاً للاجتهاد في أمر الجنبين حتى لما أخبر بحمل
بن ما لكانه في السنة قال قد لكذا أن نقضه في مثله ذلك
برأينا وفيه سنة فمن رسول الله عليه السلام وكذلك
محمداً فإما جواز اجتهاد وعند نفسه مضمناً بعدم النص
والاجماع فإن اجتهادهم وجد نصاً واجماعاً لخالقه ترك
اجتهاده وصار لا موجباً للنص والاجماع فكذلك اجتهاد
النصابة في حكم الحادثة ونسبهم الاختلاف فيه معقود
بعده الشريعة وهو أن لا يحصل بعده اجماع والله اعلم بالحق

هنا

أما الجواز في باب
حكم الاجماع قوله
في كتابه في الأصل أن ثبت المراد به حكماً شرعياً على سبيل يثقين
أي حكم الاجماع في أصل وضعه أن ثبت المراد به على سبيل لقطع
واليقين كاجماع على شيء بصفاته لا لاجتماع قهر الخطأ وإنما قصد
بالأصل لأن الاجماع ربما يكون موجباً للحكم قطعاً وبقيناً بسببه
العارض كما إذا ثبت الاجماع بغير البعض وسكون الآخرين
وكثيرات بطلان الحكم غير ما اختلفت فيه الصحابة والجماع
العصاة لثاني بعد سبقت الخلاف وإنما يقيد بالحكم الشرعي
لأن محل اعتقاد الاجماع اتفاقاً هو الحكم الشرعي لا أمر الدنيا
فما أمورا الدنيا أمرا الحرب وغيره إذا اجمعت أمرا الحرب
في موضع معين ورأوا ذلك هو الصواب هل يجوز لواحد ولا لثمة

ولا

الحال

الحالات بعد انقضاء مدة التماثل وقيل صاحب الميزان
اختلفوا فيه فاسمعهم إن اجماع لا يكون حجة فيه
وقال بعضهم يكون حجة وقيل لا قول الأولين اجماعهم
الامة في أمر الدنيا ليس باعظم من حال النبي عليه السلام
في ذلك وقد روي في قصة النبي أنه قال أنا أعلم بما روي
فيكم واتبعوا ما رويكم وكذا إذا رأي النبي عليه
السلام رأي في أمور الحرب وعند أصحابه الرأي في غيره
يراجعون فيه ويبتغون أن الصواب في غيره إلا إذا بين الله
عليه السلام أن ذلك عن وعي وكذلك اجماع وجوب
قول الآخرين أن أدلة اجماع حرمت مخالفة اجماع من
غير فضل بين أمور الدين والدنيا فوجب العمل بها وكذلك نقول
في قول النبي عليه السلام في أمور الحرب وغيره أن قال
عن وعي فتوا الصواب ويظهر الصواب إماماً أو ثمة من
أصحابه في غير عليه وفي اجماع بعد وجوده لا يحل الخطأ ولا قول
من الآخرين ثم علق قول من حمله اجماع أهل البيت في
العصر الثاني أم لا كما في اجماع في أمور الدين أن لم يتغير
الحال وكذلك لما إذا تغير الحال فيجوز له مخالفة لأنه لا مورد
الدنيا متبينة على الصواب العاجلة وذلك في قول الزوال
ساعة فإما في أمور الدين متى وجد اجماع سوا
كان في أمر شرعي أو في أمر عقلي يكون اجماع حجة وقال
صاحب القواعد من الشافعية أعلم أن اجماع حجة وقال
جميع الأحكام الشرعية كإعادات والمعاملات والنجاس

الدماء والفرج وغير ذلك من الجلال والحرام وكل ما هو من
 أحكام الشريعة وأما الأحكام العقلية فعلى ضربين أحدهما
 ما يجب تقديم العلم به على العلم بالشريعة كذا في العلم والاثبات
 الصانع والاثبات صفاته والاثبات النبوة وما أشبه ذلك فلا يكون
 الإجماع في هذا محجة لأنه لا قبله من الإجماع دليل شرعي ثبت على السمع
 فلا يجوز أن يكون محجة ولا أن يثبت حكما قبل السمع كالإجماع
 يثبت الكتابية السمعة والكتاب فيها العلم به قبل النبوة والقرآن
 الثاني ما لا يجب تقديم العلم به على السمع وذلك مثل حوازي
 الروبه وغفران المذنبين وغيرهما لا يجوز أن يعلم بعد السمع
 في الإجماع محجة في هذا الضرب لأنه لا مكان يجوز أن يعلم بعد السمع
 والإجماع من أدلة الشريعة والإجماع من أدلة الشريعة كان
 اثبات ذلك به وأما أمور الدنيا فيضيق الجيوب وتدابير
 الحرب والجماعة والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا فلا يمكن
 ليس محجة فيها لأن الإجماع فيها ليس أكثر من قول الرسول
 عليه السلام وقد ثبت أن قوله عليه السلام أنا هو محجة في
 أحكام الشريعة دون مصالح الدنيا فكذلك الإجماع ولهذا قال
 صلى الله عليه وسلم إن الله أعلم بأمور دينكم وأنا أعلم بأمور دنيكم
 وقد كان النصيب الله عليه إذا رأى رأي في الحرب تراجمه العا
 في ذلك فمما نرى ما به رأيه وقدره مثل هذا في حرب يدير
 وحرب الخندق وغير ذلك ولم يكن أحد يترجمه فيها يكون
 من أمر الدين وقد ذكر بعض المتكلمين أن الإجماع يتعقد في
 أمور الدنيا أيضا وإذا رأى أهل العصر شيئا وانفقوا عليه لا
 حوز مخا لغيرهم سوا كان من أمر الدين أو أمر الدنيا لأن

قوله في الخبر
 العلم دون العلم

أدلة الإجماع مستعينة من الحلال على الأمة ولم تفصل بين أن
 يكون انفقوا على أمر ديني أو ديني وبني والصحيح هو الأول لما
 سبق إلى هنا لفظ انفقوا وقول الشرح حكما حال من
 المراد وشرعية صفة وليس الاشتقاق بشرط في الجلال
 بل بشرط هو الدلالة على النبوة وقد وجدت والحكم هو لاشر
 الثاني ما لا يجب وأثر الإجماع الذي ثبت به هو ثبوت المراد به قطعا
 ويثبتنا عما هو الأصل كان محجة قول لا ومن أهل الحق
 من لا يعمل الإجماع محجة طاعة لأن كل واحد منهم اعتقد
 ما لا يجب العمل به ان الإجماع إجماع الأئمة وكل واحد
 من الأئمة ليس بموجب العلم فلذا إذا اجمعت قول
 شمس الأئمة في أصوله علم ان إجماع هذه الأمة موجب للعلم
 قطعا لأئمة لهم على الدين لا لا تنقطع وهو اجتماعهم على الضلالة
 مع معتقولا في اليهود والنصارى والجرس لصنم الله أكثر منا
 عدد أو قد وجد منهم الاجتهاد على الضلالة ولأن الإجماع
 قد تحقق من الخلف على وجهه لئلا ينافي من غير محجة كما أخبر
 الله عن الكفرة بقوله أنا وجدنا آباءنا على أمة وقالوا اتخذوا
 آخذا هم ورهبانا لهم من دون الله ضرفنا إنا نأجل
 إجماع هذه الأمة محجة شرعا لأئمة لهم على الدين هذا مذهبه
 الفقهاء وأما المتكلمين وقالوا النظر في وقوع من الأئمة
 لا يكون الإجماع محجة متوجهة للعلم حال لأنه ليس فيه إلا
 اختراع الأفراد وإذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه
 غير معصوم عن الخطا فكذلك آباءهم بعد ما اجتمعوا لأن
 قهر الخطا لا يتعدى الاجتهاد الاتي أن كل واحد منهم

إجماع الأئمة
 الزيادة

لما كان انما نقبل الاجتماع فيعد الاجتماع هرقاس وكل
 واحد من القاديين حالة الانفراد لا يصير عاجزا عن الاجتماع
 وكل واحد من القاديين عند الانفراد لا يصير بصيرا بالاجتماع
 ولا يصير حائضا عن الاجتماع الصفة بهذا الاجتماع وهذا الكلام
 ظاهر للثنا وفيه والصفة قد ثبتت بالاجتماع ما لا يكون ثابتا
 عند الانفراد في الحسوسات والمشروعات فان الأفراد لا
 يتقدرون على حمل خشيعة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا على ذلك
 واللقمة الواحدة من الطعام والقطر من الماء لا تكون
 مفيدة ولا مضرية فربما عند الاجتماع تصير مفيدة ومضرية
 وهذا لان الاجتماع حدث ما لم يكن عند الانفراد وهو الدليل
 الحاضر على ما اتفقوا عليه وقد قرأنا هذا في الحبر المتواتر
 ومن انكر كون الاجتماع حجة موجبة العلم فقد انطى اصل
 الدين فان مدار أصول الدين ومرجع المسلمين الى اجتماعهم
 فلو لم يكن ذلك لفسد في هذا مصل الدين الى هذا لفظ شمس
 الاية وقال في بيان الاصول قال عامة اهل القبلة
 بان اجتماع اهل كل عصر حجة وصواب ان وجد الاجتماع بالقول
 في الجواب والخزعة ونحوها فان وجوب العلم قطعيا
 واما اذا وجد الاجتماع من حيثما يفعل فانه يدرك على جسر ما
 فعلوا وكونه مستقيا ولا يدل على الجواب ما لم يوجد قرينة
 تدل عليه على ما روي مما اجتمعوا صواب رسول الله عليه السلام
 كاجتماعهم على الاربع قبل الفطوة وانه ليس واجب ولا فرض
 وقال في النظر والقاشاني من المعقولات انه ليس بخجة قطعا
 وانما هو حجة في حق العمل وقال الامامية ان اجتمعوا على عمل

والجواب

فرد

قول اما هو لا يكون حجة الى هذا لفظ الميزان قوله
 وشبهه الخالفين من جملة احكامها بالاجتماع الاجماع لا يتحقق
 مع احتلال الامكنة وتباينها قولنا خصوصا اجماع غير اجتماعهم
 رضي الله عنهم والثاني ان كل واحد منهم محتمل ان يكون
 مخطئا في قوله ورأيه والاجماع هو اجتماعهم ويستحيل ان
 يكون قول كل واحد منهم محتملا للخطا ويكون قول الجميع
 صوابا لان الاجماع مؤكد من الاحاد الاتري انه اذا كان
 كل واحد من الجماعة منهم اسود يستحيل ان لا يكون الجميع
 سودا وكذا اذا كان كل واحد مضيئا يستحيل ان لا يكون
 قول الكل صوابا فكذا هذا الوجه الثالث ان الاجتماع لو انعقد
 اما ان يعتقد عن نص او امارة ولا يجوز ان يعتقد عن نص
 لانه لو كان من نص لوجب عليهم نقله واذا نقلوه وجب
 الاستغناء عن الاجتماع ويكون الحق هو النص ولا خزان
 يعتقد عن امارة لان الناس خلقوا على فهم مختلفه وانما
 فلا يجوز ان يتفقوا على رأي واحد مضون بخلاف الاجتماع على
 رأي عقلي يخص لانه صدق عن علمه والوجوب بالبراهنة
 لا دليل على صحة الاجتماع فان الدليل ما عفا او سقى والدليل
 العقلي لا يمكن به اثبات كون الاجتماع موجبا للعلم قطعا لان
 العقل يجوز اجتماع اهل العصر على الخطا فان الناس قرأوا الفتنة
 كغيره على الخطا والضلال والخطا وكذلك فان اجماع المسلمين
 من الامور المتقدمة لا يكون حجة ومن قال ان اجماع هذه الامة
 حجة يقول بالدلائل السبعة فمن لم يجز اجماع هذه الامة
 على الخطا اعتلا بزمه ان يجوز اجماع الامم المتقدمة اجماع العقل

لان

قوله
 والاجماع هو اجتماعهم
 لا يتحقق مع احتلال الامكنة

تفاوت

وجدته فان قلت المنع من مشاققة الرسول عليه السلام
 فيد تبيين الهدى لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى
 وما كان قيداً في المعطوف عليه كان قيداً في المعطوف
 لا في المعطوف لا لاشراك فيكون المنع عن اتباع غير سبيل
 المؤمنين مقيداً بتبين الهدى ضافاً هدي مذكور باليه
 الجنب فتناول جميع انواع الهدى ومن جملة الاجماع فيهم
 من ذلك ان اتباع غير سبيل المؤمنين اذا ثبت صحة الاجماع
 بدليل لم ينفع فصل عن الاجماع فلا يستلزم التمسك بحجة مجردة
 الاجماع قبل تبين حجة فبذلك اذا قيل اذا تبين صدق
 فلان في تبينه فيهم منه اذا تبين صدقه بدليل التمسك
 قوله فلذا قلنا قلنا ايضاً لا يشرك بالاشراك في
 الحكم او في الاعراب فان قلت في الاعراب فلا يسلم ان الاشراك
 فيه لم يوجد بل وجد لان كل واحد من المعطوف والمعطوف
 عليه مجزوم وان قلت في الحكم فلا يسلم ايضاً انه لم يوجد
 لانه وجد في الحكم وهو الجزم بالاجاب الوعيد العند بيد
 وخو عطف المطلق على المقيد ولا يلزم من كون المعطوف
 عليه مقيداً بقيد موصوفاً بصفة كون المعطوف مقيداً
 بقيد موصوفاً بتلك الصفة فمن ادعى ذلك فعليه البيان
 وهذا الجواب سحبه خاطري خاصة في هذا المقام ولم
 يستحي بعد فان قلت الابه مجله فلا يصح التمسك بالاجمل
 في حجية الاجماع لان السبيل حقيقة هو الموضوع الذي يقع
 المنع فيه وليس ذلك مرادنا فلا بد من صرحه الى الحجاز وهو
 الحار كثير وليس حمله الى البعض اولى من حمله الى الآخر

محله
 في قوله تعالى
 من بعد ما تبين له الهدى

فبقى محلاً قلنا لا نسلم الاجماع لان السبيل في عرف اهل
 اللغة يراوده ملذاته واختناز وقوله ادعى ان السبيل يراوده
 بالجملة والمعطوف المستعصم لنفسه في القول والعمل كما في قوله
 تعالى قل هذه سبيل ادعوا الله على بصيرة وان من اشيع وقوله
 ادعوا الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة فاذا كان
 المراد به في عرفهم امراً ظاهره التحمل عليه وان كان مجازاً فلا
 يبقى الاجماع فان قلت قد قيل ان الآية ترتب في تحمل
 ارتد ولا تدل على حجية الاجماع قلت اعبر بالعموم والمفظ
 لا خصوص السبيل فان قلت لفظ الغير والسبيل ليس
 للجمع فلا يخصص المنع عن كل ما كان غير الكل ما كان سبيلاً
 للمؤمنين فلا يدل على حجية الاجماع قلت لا نسلم لان
 الغير لا يعمه يقتضي العموم الا ترى انه لو قل من دخل غير دار
 صرته يسجن الوعيد داخل دار مغايرة لداره واي دار كانت
 ولفظ السبيل مقرر في الاضافة الى المعرفه فصار كغيره
 باللام في مقتضى العموم ولكن سلنا انه خاص فنقول بغيره الخاص
 هو الذي انفقوا عليه باجماعهم لا سبيل كل واحد منهم منفرداً
 فيما ذهب اليه فهو وحده فدل على حجية الاجماع وقولك
 شمس الامم السرخسي في اصوله في الاستدلال بهذه الآية
 فقد حقل الله تعالى اتباع غير سبيل المؤمنين بمثله مشاققة
 الرسول في استجاب النار قولك السبيل موجب العلم قطعا
 فلذا اجمعه عليه المؤمنون ولا يجوز ان يقال المراد جال
 اجتماع الخصال لان ذلك مراد ليدل على ان تارك احدها كاتر
 الآخر بمنزلة قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر الى

في قوله

قوله ومن فصل ذلك بلى انما وايد هذا قوله تعالى ولم يتخذوا
 من دون الله ولادرسوله ولا المؤمنين وصحة وفي هذا نصيب على
 ان من اتخذ واجه من دون المؤمنين فهو منزلة من اتخذ واجه من
 دون الرسول وقال تعالى ولما كان لهم دينهم الذي ارتضى لهم وفيه
 تنبيه على ان المخرج عند الله تعالى ما هو عليه حقيقة ومعلوم
 ان الارضا مطلقا لا يكون باحطا وان كان المحط بعدد اوانا
 يكون بها الصواب فمن ان المحط مطلقا فيما اجتمعوا عليه الى
 هنا لفظ خبر لا يمتد قوله وفيه كثر خبر امة يخرج
 للناس تأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والحكمة في
 الحقيقة فيما اجمعوا وهذه هي آياته الايات التي احتم بها الشريعة
 على ان الاجماع صحة فاطعة قال الزجاج في معاني القرآن
 كثر عند الله في اللوح المحفوظ خبر امة وقيل كثر في الامم
 خبر امة وقال بعضهم كثر ان يخرج امة الى هنا لفظ مضاف
 القرآن وقال الزجاج كثر في العبادة عن وجود الشيء في
 زمان ماض على سبيل الاجمار وليس فيه دليل على عدم سابق
 ولا على انقطاع طارئ ومنه قوله وكان الله غفورا رحيما ومنه
 قوله تعالى كثر خبر امة كانه قيل وجدر خبر امة وقيل
 كثر في علم الله خبر امة وقيل كثر في الامر بالمعروف والنهي
 بان كثر خبر امة من صوفين به انما خرجت اظهرت وقوله تأمرون
 بالامر مستأنفين بين كونه خبر امة كما تقول زكركم
 بغير الناس وتكسومهم ويقوم بما يصلحهم الى هنا لفظ الكشاف
 وجه الاستدلال بالآية ان الله تعالى وصف امة محمد بنهاية الخير
 لان خبر امة فعل التفضيل ثم سرد ذلك بالامر بالمعروف

والمر

والنهي عن المنكر فدل على حقيقته اجماعهم ولو لم يكن اجماعهم
 حقا وقد امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر لصاروا الهادين
 بالمنكر ناهين عن المعروف وذلك خلاف وجه الله تعالى فلا
 يجوز في ان شمس الامة السرخسي في اصوله وكلمة خير امة
 افضل من ذلك على ان نهاية الخيرية فيما تنصون عليه ثم سرد ذلك
 بانهم تأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وانما جعلهم
 خير امة بهذا والمعروف والمطلوب ما هو عند الله تعالى فاما
 ما يؤتى اليه لاجتماع امة فانه غير معروف مطلقا اذ اجتمع
 في وجه واحد وكذا معروف في جهة على انه لا يمتد العمل بما لم
 يتبين خلافه في هذا بيان ان المعروف والمطلوب ما تنصون
 عليه فان قيل هذا يقتضي كون كل واحد امرا بالمعروف
 كما ذكرنا في موجب الجمع المضاف الى الجماعة بالاجماع اجتهاد
 كل واحد منهم بانفراد لا يكون موجبا للعلم قطعا فلما لا يكون
 المراد هنا ان جميع الامة او اكثرهم بهذه الصفة نظير قوله
 تعالى واذا قلتم يا مؤمنين ان تؤمنوا كل واحد قلتم نفسا فاذ اقر
 فيها وكان ذلك من بعضهم وثبات في بذلة الكلام بنو
 هاشم حقا واهل الكوفة فقها وانما اذ بعضهم تنبئين بهذا التنبين
 ان المراد بيان ان الاكثر من هذه الامة اذا اجتمعوا على شيء
 فهو المعروف ومطلقا وانما هذا الاختلاف في شيء بالمعروف
 لا تعدوا او اقرها لفظا شمس الامة وقال الامام ابو منصور
 الماتريدي المعروف والمنكر يتوجه الى كونه وجه في قول
 المعروف في العقل الى الذي يستحسنه العقول والمنكر
 هو الذي ينقذه العقول وشكره وتحتل ان المعروف هو الذي

الظاهر في الخبرية
 وذلك لبيان
 ظاهره على

عرفت بالآيات
 والبراهين انه
 حسن وانما
 عرف بالآيات
 في قوله تعالى
 هو الذي

جاء على السن الرسل انه حسن والمنكر هو الذي انكره ونحوه
 عنه كذا في شرح التواتر ثلاث وعشرون مرة على الوجه الذي
 قول الله وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
 شهداء على الناس والوسط اعدل وذلك ايضا في الحور والشجر
 على الناس تقضي الاصله والخبيثة اذا كانت شهادة جامعة للدين
 والاخرة وهذه ثلاثة الايات احدها الشجر على ان الاجرة
 حجة فاطمة وقال النجاشي في معنى القرب و قوله
 امة وسطا فلان قال بعضهم وسطا عدلا وقال بعضهم
 خيرا واللفظان مختلفان والمعنى واحد لان اعدل احسن
 والخيار عدل وقيل في صفه النبي عليه السلام انه من
 اوسط قوم اي من خيارهم والعرب تصف فضل النبي
 بانه من اوسط قومه وهذا المعنى حقيقة اهل العفة لان
 العرب تستعمل القنبيل كثيرا فقتل القنبيلة بالوادى والقار
 وما اشبهه فخير الوادى وسطه فيقال هذا من وسط
 قومه ومن وسط الوادى وسرار الوادى وسر
 الوادى ومعناه كله من خير موضع فيه وكذلك النبي
 عليه السلام من خير مكان في نسب العرب وكذلك
 جعلت امة وسطا اي خيرا الى هنا لفظ معاني القرآن
 وقال النجاشي في تفسيره قوله تعالى امة وسطا اي عدلا
 خيرا ومنه قوله قال اوسطهم واعدلهم قال الشافعي
 هم وسط برضى لانهم خيروا اذا نزلت احدى اليك امة
 ومنه قبل النبي صلى الله عليه وسلم هو اوسط في شجاعتها
 واصلا هذا ان خيرا الاشياء اوسطها وان الغلو والتقصير

وسرارة
 الوادى
 مع

والله
 اعلم

مؤمنان الى هنا لفظ كتاب النجاشي وقال النجاشي وقيل
 للخيار وسط لان الاطراف ينسب اليها الخلل والافعال
 والافعال حجة حرة ومنه قول الطائي
 كانت في الوسط الحجة فكشف بها الحوادث حتى صحت
 وقال النجاشي ايضا في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
 روى ان الامير يوفى الشهادة فيجذبون بلبس لا يتبين فطالب
 الله الانبياء بالبينه على انهم قد بلغوا وهو انهم يوفى بآية محمد
 عليه السلام فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم
 فيقولون علينا ذلك باخرا را الله عز وجل في كتابه الناطق
 على نبيه الصادق فيوفى محمد صلى الله عليه وسلم فينا ان من حال
 امة فيهم ونشهد بعد ائمتهم وذلك قوله تعالى فكيف
 اذ اقيم من كل امة بشهيد وجيء بك على هؤلاء شهيدا
 وقال في الخبر فقال فلان من واسطة قومه اي من ائمتهم
 اجزم واسطة القلادة لا تلتحل فيها الفسح حرة والو
 من الناس الخير منهم وقسرة التنزيل قال اوسطهم اي
 خيرهم كذا في الجملة وحجة الاستدلال بالية من وجوب
 احدهم ما من قوله تعالى امة وسطا واشان قوله تعالى
 شهداء على الناس اما الاقل فلان الله تعالى وصف هذه
 الامة بالعادلة وقول اهل العادلة حجة وكان اجماعهم حجة
 لانهم عدول واما الثاني فلان الله تعالى اثبت شهادةتهم
 على الناس فلم يثبت قومه حجة كما ثبتت شهادةتهم بغيرهم
 لان شهادةتهم ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا كانت شهادة
 جامعة للدين والاخرة ان شهداءهم مقبول في الدنيا والاخرة

ما
 من
 قول
 النجاشي
 قال

الامم
 من
 انهم
 لا
 يعرفون
 الا
 من
 الله

سيط

منها

الخطا والمصلح
مردودين
عند الا ان

جميعا فدل على الاصابة والختية في شهادته وقال صاحب
التقويم في قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط
في اللغة من بقتى بقوله وقال تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم
اي رضاهم قولا ومطلوبا الاتصاف باصابة الحق عند الله تعالى
لان الحق لا يضاهى بغيره بسبب غرضه وتوحيده على قدر طلبه الحق
بطريقته لا ان يكون الخطا عيبا عندهم وقال
تعالى ليكنوا شهداء على الناس واشهادهم ليكن بيضا
عن علمه وبلغ قوله حجة فدل النص على انه علم على الناس
من الاحكام وان اقرهم حجة على الناس في حق الله تعالى والله
تعالى عالم خفايا الامور فلا تثبت الحجة حجة مدعاه على حجة
الاما اوجب احد قطعا لان الحجج الباطنة لا تقف على
حقوقنا الا من طريق الظاهر وكانت تحتها ثابته على وفاق
حقوقنا وكذلك خبر الله تعالى عن علمه لا يفتح الاحقية الا
نرى ان الله تعالى شبه شهادته بشهادتنا انما يشهد الله الرسول
علينا فقال ويكون الرسول عليكم شهيدا وشهادة الرسول
موجبة على ما كذلك شهادتنا انما لفظ التقويم وحجة البيان
ما قال ابو بكر الجصاص الرازي في اصول فقه هذه الآية دالة
على حجة الاجماع من وجهين احدهما قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا والوسط العدل في اللغة كالشاعر
هو وسط بين الامام والحكم اذا طرقت احدى اليلين لم يعظم
بينهم عدو ولا صديق فدل على امة بالعدل والاعتدال
ذلك قبول قولها وحجة من جميعها والوجه الثاني قوله عز
وجل ليكنوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم

شهاد

شهادة فدل على امة من بعدكم كما جعل الرسول
شهادتهم عليهم ولا يستحقون هذه الصفة الا قولهم حجة
وشهادة تقويم قوله كما انما وصف الرسول بانه شهيد عليهم
بقوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا به ان
قوله عليه السلام حجة عليهم وشهادته صريحة وظاهر هذا
المعنى ايضا مذكورا في قوله تعالى هو مكرم للمسلمين وقيل
وهذا ليكون الرسول شهيدا عليهم وقوله واشهادهم على
الناس فتبين انها اذا قالت قولها في الشريعة لزوم
بعدها وانما خبر واحد في القيان قال تعالى فواجب على
هذا ان لا يجمع الامة بالعدل حتى لا يكون فيها من
ليس بعدل يظهر لايه ويقبل قول كل واحد منهم حجة قبل
له لا يجب ذلك لان الله تعالى لم يشك كل واحد من الامة
بالعدل الذي عينه انما يحكم بها جماعة الامة وانما كان جماعتها
تشهد على جماعة لا تقول الا الحق فيكون قولهم حجة على
من بعدهم ويجوز هذا الاطلاق وان لم يرد وطعن كل
واحد منهم على جيل له بالعدل لقوله عز وجل واذا قلتم يا
لن يؤمن لك حجة نرى الله حجة ومعه ان تؤمنا منكم
قالوا فقال تعالى واذا قلتم انفسا دارا فيها ومعناه
انفسنا بعضكم فكذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
معناه جعلناكم منكم وهو مشهور في العادة لقوله تعالى انما
خلقناكم اهل الكوفة ونعمنا والحق تقرى الضيف ونعمنا والحق
ونعمنا الجار وما جرحي محمدي ذلك فدل ان يقصر من هذه
صفتها فاذا ثبت بهذه الآية ان حجة الامة تسبيل عاقل

شهد أقوام من بعدهم إذا جازان يكون المراد أن جميعهم كذلك ثبت
أن إجماعها حجة لا سيما وقد أخبر أنهم شهدوا الناس ولا يجوز
أن يفسد الله شهداء من بعدهم إذا شهدوا لم يصح شهادتهم
وإذا قالوا لا يقبل قولهم كما أنه لما حصل الرسول شهادتهم عليهم
نقض ذلك أيضا لا يصح شهادته عليهم ولا زعمهم قول قوله فان
قال قيل فان الرسول عليه السلام لا يمكن قوله شهادة
صحيحة لأن الأمة لا يقبلون القول دون الحجرات البدلية
على صدقه على يده فكل ذلك الأمة لا ينبغي أن يكون قولها حجة
بعضا وصدقها لا يقينها بالدلالة إنما لا نقول إلا الحق من
غير حجة وصحتها بالشهادة فيلزم له الذي أفهم الدليل
على صحة تبوء النصا الله عليه وسلم وأبده بالمحجرات هو الذي
حكم بالأمة بالعدالة وصحة الشهادة فلا يدخل الأمة من أن
يكون قولها قصدا حقا وصدقها دليل غير قولها وهو حكم الله عز وجل
لها بذلك وشهادته طاهية ووفدنا على الأمة بأسرها الخروج
عن صفة العدالة فصارن كقار أو فسقا فخرجن من أن يكون
عدولا ولا يشهدن على الناس وذلك خلاف ما أخبر الله تعالى به
من حكمها وصحتها فثبت أنها لا تخلو من أن يكون فيها عدول
لا يقبلون لأحدا وان لم يكونوا قوما نعرفهم بأعيانهم
فان قال قيل ليس في أخبار قول شهداء في صدق لا لا على
حقيقة صدقها لأن الشاهد من من ثبيل شهادة شهداء على
ظاهر عدلها من غير أن يقطع على غيرها وكذلك الأمة ليس
في لزوم قبول شهادة نفاكهم بصدقها ولا القطع على غيرها
فيلزم لأجل ذلك لأن الله تعالى لم يرض لنا عا وجوب

فوز

قوله شهادة شاهدان وأعيانها ولم يشهدا بالعدالة وإنما أمرنا
في الجملة بقبول شهادة عدول عدنا ومن غلب ظننا أنهم عدول
والظن قد يخطئ ويصيب فلذلك لم نوجب لنا القطع على غيرها ولو كان
الله تعالى شهد لنا هذين بأعيانهم بصدقها بالعدالة وصحة الشهادة
لنقطعنا على غيرها وحكمنا بصدقها وأما الأمة فقد حكى الله تعالى
بالعدالة وصحة الشهادة على من بعد هذا عاصرا أنها تستعمل من
هذه صفتها فتعجز وتجدناها جميعا على شيء حكما بان حكم الله تعالى
لأن العدو والذين حكم الله تعالى بصحة شهادة قدام ذلك
وقولها صدق فان قيل ما أتت من أن يكون الله تعالى إنما حصل
الأمة شهداء في الأخبار والآية لا بد أن يكون عدول ولا يكون عدولا
في الأخبار توقفت الشهادة ولا دالة في الآية على أنهم عدول في الدين
قيل له ان الله سبحانه وتعالى قد مدحهم وأثنى عليهم بذلك في
الدين فلو أنهم مستحقون لهذه الصفة في الدين لما جاز أن
يوصفوا بهذه الأجرة لأن من لا يستحق في الدين صفة مدح وعباد
مغفيا يبرأ من يستحقها في الآخرة وايضا لما حصل الأمة في
كونها شهداء على الناس كما فعل صلى الله عليه وكونه شهيدا عليهم ثم كان
الله عليه السلام مستحقا لقبول الشهادة في الدنيا وجبا أن
يكون كذلك خبر الأمة فيما استحققوا من هذه الصفة ولو جاز
أن يقال إن الأمة شهداء في الآخرة وليست شهداء في الدنيا لحاج
أن يقال لم تكن في الرسول عليه السلام أو كان هو وجب لرفعه
بين شهادتهما وايضا فلما اقتصص وصفتها بذلك حال دون حال
اقتضى عموم الآية اقتضاها هذه الصفة لها في سائر الأحوال فان
قيل قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس كقوله تعالى وما خلقنا

الحق والانس لا يعبدون وفيهم من عبد وفيهم من لم يعبد
فذلك الجاني من الامم نصيب الشهاده كما ذكر بعض من خلق
للعباده تركها فليس لوجان ان يقال هذا في الامه طي في الرسول
عليه السلام ومثله فلما كان وصف الرسول عليه السلام بذلك
قد انقضت قبول شهادته وزعموا قوله كانت الامه مثله ولما انقضت
ان يقال ذلك في الرسول عليه السلام فبقي في الامه مثله
وقد رقت العباده فماد كرت من الوصف بالشهاده وايضا لما
وصف الامه في العهد الذي بقوله تعالى جعلناكم امه وقسطنا محملهم
شهاده بعد وصفها باهمها العداله فقد افاد هذا الوصف لهم قبول
الشهاده لانه حكمهم بذلك وليس يجوز ان يحكمهم بالعدله وقبول
الشهاده وهو غير مستحسن لذلك هو كقولهم عز وجل وجعلناهم
امه يعبدون باهمها المصائر وايضا انهم كذلك هذه صفتهم وليس
لكذلك قوله تعالى وما ضللت الحق والانس لا يعبدون
لانه اخبرنا ان ادته خلقهم لعباده لا على وجه وقوع الحكم لهم
بالعباده والصفاه انه عز وجل ويستشهدهم على انهم لا يؤفونهم
مقبول وشهادتهم جائزه لانه لا يجوز ان يستشهد من لا يجوز
شهادته لانه عيش والله تعالى يتعالى عنه وامثاله عز وجل
وما خلق الحق والانس لا يعبدون فانه اخبرنا انه كان
مريدا خلقه اياهم ان يعبدوه ليستقيموا بها الثوار الخزيك
وقد وجد كل مسه وان تركوا هم وايضا لما خلق الحق والانس
لعباده لم يخلوا من ان يكون فيهم من عبد ووان هذا عن
امر الامه ان يكون فيهم من عبد ولو شهدوا فيهم الى هنا لفظ
لفظ ان يجوز الرازي رحمه الله واحسن صاحب الميزان بايات

لم

آخر سوى الايات التي اشرنا عليها في الشرح منها قوله تعالى طيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الم طاعة اول الامر واول
يقول فوهو ولا يتبع اولهم ولا انقباض حكمهم ولا اجماع بدون رأي
اول الامر اذا قام من اهل الاجماع فيجب ان يقول يكون الاجماع
ولجبا اهل الاجماع ومنه قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فمن
الى الله والرسول اى الى كتاب الله وسنة الرسول فانها
اخرها لو اجماع عند التنازع لا يرتفع التنازع الاتفاق والاجماع
معناه فائدة ومنه قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول وال
اول الامر منهم لعله الذين يستنبطونه منهم قاله تعالى الخبر
ان العلم غصن لا سنبط لا يستنبط ولا استنباط هو الاستخار
بطريق الرأي والاجتهاد وجماع الامه يدخل المستنبطون بلا
خلاف بين الامه فلو شهدوا بجهلهم في الاجماع وفيهم المستنبطون
الذين شهد الله تعالى لهم بما استنبطوا يكون حلفا في
حقيقة الله تعالى فيجب ان يكون الاجماع موجبا للبرهان لا يكون
حلفا فجهلوا فقال وجعل عن ذلك ومنه قوله تعالى والسائقون
الآذون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
رضي الله عنهم ورضوانه قاله تعالى وصف التابعين للصحابه
بالاحسان وسميوا بها بمر المرح وحكمهم اهل الرضا به لولا انهم
اصابوا الحق في اتباع الصحابه وان الصحابه كانوا على الحق لما
وصفهم بذلك فدل ان خروج الصحابه والتابعين جملة عن الحق
والصواب باطل ومنه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا
الله ولو نازعتم في شئ فقلنا قاله تعالى اتقوا الله مع الصادقين
وهو عبارة عن من يتبعهم في فعلهم والمراد منه جعلهم اذ يتبعون

وفجود الاتفاق
والاجماع بينهم لو
لا ان اهل الاجماع
واجب ان يجمعوا
حكم الكتاب والسنه
لم تكن الامم بالبرهان
الاجماع التنازع
في ارتفاع التنازع
وخصول صرح

نهم فبنا فقل **ل**ا ان من قبلهم من اهل الكتاب افترقوا على
اثنين وسبعين ملة وان هذا الامم ستفترق على ثلاثين
وسبعين ثمان وسبعون في النار و واحدة في الجنة وهي الجماعة
وقال الترمذي في باب ما كوفي افتراق هذا الامم من جامعه
حدثنا محمود بن غيلان قال سمعت ابا عبد الله اورد الخبر عن سبعين
عن عبد الرحمن بن زياد بن ابي ابي افراس عن عبد الله بن يزيد عن
عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكوني على
اثنى مائتي على بني اسرائيل خذوا النمل بالخرج ان كان منهم
من اتى ائمة عليا لانه في ائمة من يصنع ذلك وان بني اسرائيل
تفرقت على اثنين وسبعين ملة وتفترق ائمة على ثلاث وسبعين
ملة كل ملة في النار الا ملة واحدة لو امن بي رسول الله في امانا
عليه واصحاب قال هذا حديث مفسر عن النبي لا يعرفه مثله هذا
الامم هذا الوجه الى هذا لفظ الترمذي لم يسمع في ما ذكره
من الاجاد بسايندها ويان عواضها لان بعض الشافعيين
ذكر في شرح هذا الكتاب ما ذكره الشافعي في مستصفاه
يعينه من غير اسناد منقطع بالخير قوله لا يفتق قد ذكر
الاسناد والواضع لا يزال المشكوك لا يثبت واورده ابو بكر الرازي
في هذا المقام في اصول فقه سواء اوجبه او قل ان قال قال لما
جاء كل واحد من الامم الخطا في اعتقاده ومذهبه لم
يكن اجتماعهم بقا من جواز ذلك عليهم كان كل واحد منهم
اذا كان اشود في حجه سؤوا اذا كان كل واحد منهم انسانا فجميعهم
ناس وكذلك اذا جاء كل واحد منهم اضلال فذلك كما
جميعهم ولو جاز ان يخرج من جواز عليه الخطا وبين من يجوز

ص
عب

عليه الخطا فيهم من لا يجوز عليه الخطا لان من بين
قاد و قادي فيصير ان عاجزين وان تقع بين بصير وبصير وان
اعين يسئل له هذه القاعة خطا لا يوافق الخطا لانه يوافق
لك انما يجوز الخطا على كل واحد من الامم في حال الاطاعة اليقون
على الخطا في ائمة مطابقة الاخيرين فان اوجر على كل واحد
منهم الخطا في هذا الوجه فيصير الكلام بينكم في ائمة الدليل
على امتناع جواز ذلك ويسقط هذا السؤال وعل ان هذه القاعة
منقضة لانها لو ثبت ان جواز الرفع لكل واحد من عشرة رجال
انهم اذا اجتمعوا ان لا يجوز منهم رفعه وان كان كل لقمة من
خبز اذا كانت باقية ارجاها لا تشبع بخبز ان لا تشبع وان اكل
عشرة ابطال وان كل لقمعة من الماء اذا اوتوا بخبز ان لا يوتوا
عشرة ابطال وهذا قيد وان كان القائل ممن يقول
بالقوات لرفع ان لا يثبت للتواتر حكما لان كل واحد من
الخيرين اذا كان خيرا لا يجوز العلم فواجب ان يكون اجتماعهم
غير موجب للعلم وانصافا فان ثبت صحة الاجماع من جهة
العقل وقد قدمنا انه لا يمكن امتناع في العقل قبل مجي البصير جاز
اجتماع الامم على خطا الا ان التسمع مع معة فان قال
قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقوم الساعة
الا على شرار الخلق وفي بعض الاخبار لا تقوم الساعة حتى لا
يبقى على ظهر الارض احد يقول الله وهذا يدل على جواز اجتماع
الامم على الضلال وجميعها عن الاسلام قيل لاما قوله
لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق فان معناه ان الاشراك اكثر
فيهم فجازا لان اللفظ عليهم لان الغالب الاشراك وان كان

عدة

فيهم ضالون وايضا فانه اذا جاء اشراط الساعة زالت
 البصيرة وبقي الله المؤمنين في تلك الحال قبل قيام الساعة
 في صفة الساعة وليس في الناس مؤمنون فيجوز ان يكون هو
 المواد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى لا يبقى على
 الارض من يقول الله الحق لفظي اني الحق الرازي رحمه الله قول
 وامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يكرض الله عنه ليصلي بالناس
 فقالت عائشة انه رجل رقيق فمضى ليصلي بالناس فقال النبي
 عليه السلام اني الله ذلك والمسلمون وبني الاستدلال
 بالحدثان عليه السلام جعل بابا للمسلمين كتاب الله عز وجل
 فلو ان الله تعالى امر لا يجوز امامته فكذا لا يجوز امامته
 اذا انى المسلمون ولكن الاستدلال بالحدث انما يقع اذا ثبت
 قوله الى الله والمسلمون وفي صحته نظر ومنه قول رقيق اي
 رقيق القلب لا يستطيع ان يفهم في مقام من البكاء اذا راى
 مكانا خاليا عنك قال البخاري في كتاب الصلاة من
 الصحيح حدثني احمد بن محمد بن احمد بن حنبل عن زائدة عن محمد بن عبد
 الملك بن عمار عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابي موسى قال عرض
 النبي صلى الله عليه وسلم فاشتهر رصده فقال مروا ابابكر فليصل
 بالناس في كنف عائشة انه رجل رقيق اذا قام مقامك لم يستطع
 ان يصلي بالناس قال مروا ابابكر فليصل بالناس فبادت
 فقال عمر بن ابابكر فليصل بالناس فيمكن صواب يوسف فانه
 الرسول فضل بالناس في حبيبه النبي عليه وعلى البخاري
 ايضا حدثنا عبد الله بن يوسف قال اخبرنا ما لك عن هشام
 بن عروة عن ابيه عن عائشة ام المؤمنين انها قالت ان

النبي
 في

روى

دهر

رسول الله صلى الله عليه وسلم في رصده مروا ابابكر فليصل
 بالناس قال عائشة قالت ان ابابكر اذا قام مقامك لم يستطع
 الناس من اليك ان يرضى فليصل بالناس في كنف عائشة فليصل
 قولك ان ابابكر اذا قام مقامك لم يستطع الناس من اليك
 فمضى فليصل بالناس ففعلت حقة فقال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انك لا ترضى صواب يوسف مروا ابابكر
 فليصل بالناس في كنف عائشة فليصل بالناس ففعلت حقة
 وتذكر خيرا وهذا الحديث ذكره الترمذي ايضا في جامعه
 من غير زيادة وفي حديثنا احمد بن محمد بن عيسى الانصاري
 قال حدثنا محمد بن احمد بن محمد بن عيسى عن هشام بن عروة
 عن ابيه عن عائشة الى اخر الحديث ثم قال هذا حديث صحيح
 وفي الباب عن عبد الله بن مسعود وادريس بن عيسى
 وسالم بن محمد وعبد الله بن ربيعة **قوله** وسئل
 عليه السلام عن الخيرية يتعاطاها الجيران فقال ما راى
 المسلمون حسنا فهو عند الله حسنا وهذا استدلال
 اخريا يستعملان الاجماع حجة فاطعة لانه عليه السلام
 جعل ما راى حسنا والخطا لا يكون حسنا وانما الصواب
 هو الحسن والصواب هو الحق لا غير وكان اجماعهم حجة فقال
 عطوف النبي تناولته باليد والمعاطاة المأولة وفي المثال
 بغير اواط اي تناول ما لا مطمع فيه ولا متناول وتعاطاة
 تناولة كذا في البصاح **قوله** شمس اليمه السرخس
 في اصوله فاما السنة فقد كانت مستقيمة مشهورة في ذلك
 فمنها حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من سره

الحديث
 في

روى

احمد

فوجه الجنة فليزوم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من
 الاثنين ابعد ومنها حديث معاير رضي الله عنه قال قال
 رسول الله صلى الله عليه ثلاث لا يفلح عليهن قلب من لم يخالص العمل
 لله تعالى ومناخه قولنا الامس ولزوم جماعة المسلمين ومنها قوله
 عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شد شدة في النار وقاك عليه
 السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ريقه الاسلام ومن
 غتقه وقال عليه السلام ان الله لا يجمع بين رجل على الضلالة ولما
 سئل عليه السلام عن الجيرة التي يعاطها الناس قال ما زلة
 المسلمون حسنا فمن عند الله حسنة وما زاد المسلمون قبيحا فمن عند
 الله قبيحا والاشارة في هذا الباب كثيرة فنبهنا بهذا التواتر لان كل واحد منهم
 اذا رأى حديثا في هذا الباب سمعه في صحيحه ولو لم يكن له احد من ذلك
 الجمع في ذلك بمنزلة المتواتر كما ان الانسان اذا رأى القافلة بعد انصرافها
 من مكة وسمع من كل فريق واجدا يقول قد مضت فانه يثبت له
 علم اليقين بانصرافها في تلك السنة الا انها ليست شتم الاية تعالى الله
 وقال البخاري في فائده وروي لا يفلح الا بالحق ولا يقبل بالتحريف
 يقال على من لا يفلح ولا يخالص الجماعة الكافر في الصدور والاعمال
 الجاهل والغافل النور في الشبهة والعلم ان هذه الخصائص ليست
 بها التواتر فمن تمسك بها طهر قلبه من الدغل والفساد الى هذا
 لفظ القاطن قولنا واما العقول فلان رسولنا عليه السلام
 خالف النبين وشرعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان
 تقوم الساعة قال الله عليه السلام لا تنزل طائفة من امتي طاهرين
 حتى تقوم الساعة ولا حتى يبقوا لغير عصابة من امتي الدجال
 واما المراد بالامة من لا يمسك بالهوى والبدعة ولو جاز الخطا

عليهم

على جماعتهم وقد انقطع الرخي بطل وعدا الثبات على الحق فوجب القول
 بان اجماعهم صواب يبين كونه من الله تعالى حيا نكلا الدين وهذا
 حكمه متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جازم يشل القاضي نقضه والجماعة
 برأي فيصير لا نقلا لا يرد عليه نقض وذلك يوجب دليل الاجماع صيانة
 للنقض الذي يخرس اسباب الدين اي ما الدليل العقول على كون
 الاجماع صحة فاطعة فلان رسولنا عليه السلام خالف النبيين بالنقض
 وهو قوله تعالى وخالف النبيين وشرعته باقية الى قيام الساعة وامته
 ثابتة على الحق الى ابد الابد بل المذكور روي وحديث حارثه وقد انقطع الوجه
 ولم يوجب كماله في الكتاب والسنة واجمعوا على حكمها ولم يكن
 اجماعهم حجة لزم الخلف في خبرنا رسولنا عليه السلام فلا يخفى ذلك
 فوجب القول بان اجماعهم صواب يبين صحة موجبه للعالم صيانة
 للدين الى قيام الساعة كرامة لهذه الامة وذلك جازم يوجب كون الاجماع
 صوابا يبين امرنا بوجوبه وشرعا وان لم يثبت الصواب يقين قبل
 الاجماع لان عند احقاق الاعراب يثبت حكمه كونه من الله تعالى الواحد
 عليه من قولنا لا نقض لجماعة المسلمين والسر اجماع الواحد لا يكون
 صوابا ومن كذا لا سيما في الحقيقة وكذلك الشريعة عند الاجماع
 ما لم يثبت قبله الا ترى ان الحكم الثابت بالاجماع لا ينقض النقص ثم اذا
 انقضت القاطن بالحق بغيره الى الاجماع لا ينقض النقص وبما هذا
 فيها له شتم الاية السرخي رحمه الله بقوله وشي من المعقول
 يشهد بداي بشهاده قلنا وهو الاجماع موجبه للعقل قطعا فان النقص
 جعل الرسول خالف النبيين وحكمه ببقاء شرعته الى يوم القيمة وبأنه
 لا ينفك عنه والى ذلك اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله لا يزال
 طائفة من امتي على الحق طاهرين لا يضرهم من نوافرهم فلا يضرهم ان

القاطن على الحق
 واما لا يضرهم

ان

ان

كون شريعته ظاهرة في الناس لا فيما الساعة وقد انقطع الوتر
 بوقائه على السلام فمقتضى ضرورة ان يكون بقا شريعته عصمة
 الله تعالى التي من ان يتغير بها الصلاة فان الاجتماع على الصلاة
 رفع الشريعة وذلك ايضا كالموجود من الرقابة او اذا ثبتت عصمة
 جميع الامعة من الاجتماع على الصلاة فاعني ما اجتمع عليه
 المسموعة من رسول الله عليه السلام وذلك وجوب العمل قطعا في ذلك
 مثله وهذا مع ما قلنا ان عند الاجتماع عقد شامل لم يكن ثانيا لا اولا
 وهو نظير الفاقه فقد قضا باجتماعه فانه يلزم ذلك لا وجوب العمل
 النقض وان كان ذلك فرق الاجتهاد وكان ذلك لاجبيه القضا
 الذي هو من اسباب الدين فلا ان ثبت هذا ما ادعى صبيته لا لصل
 الدين كان اولى لهذا لفظ شرب الائمة بحجة الله تعالى في
 الفضل الثاني من فصول المستروثي ذكر في التوازل روى محمد
 بن الحسن ان كل شيء اختلف فيه الفقهاء ففقد القاض فمك ان قضا
 جائزا ولم يكن القاض اجزا بطله ولم يكونه الخلاف قال
 الفقيه وبه تلخذا والقضا لا يجرى لان ثبوتها مستوت في جواب
 ادب القاض في غاية البيان **قوله** ولا يتكرر في الحضور
 والمشعر وان يتكرر باجتماع الافراد لا يقو به الافراد وهذا
 جواب عن قول من لم يحتمل الاجتماع حجة طاعة لان كل واحد
 منهم اعلم بما لا يوجب العمل فذلك هذا مقتضى بل هو في الشرع
 لان حجة الاجتماع خاصية في اختصاصية الافراد كما لا يخفى
 وهو عبارة عن مجموع العمل والعقل وكل واحد منهما لا ينفق الصفا
 فانفراد لان العمل لا يورث الصغر او الحن في بعضها فاذا اجتمعا
 فمعها الصغر وله نظير كثير في الحس كما في حمل الحجر الثقيل وطاقت

معناه ان القضا
 يحتمل النقض وان
 كان الاجتهاد محتملا
 ٢

الخيل وكذلك في الشرع فان القاض لا يجرى بشهادة الواحد فاذا
 انظر اليه في الحضور قليل القضا لا يمنع جواز الصلاة ولو كانت
 والكونه تجب في النصاب دون جادونه وما دون العشرة لا يجرى
 منها بالحدث والعشرة تصلح فغير انه لا يمنع لكلام الحضر لانه مدخل
 ممنوع عما قلنا ولا يتكرر في النكاح **قوله** في الميزان ثبت بالدليل
 الفطري ان يثبت عليه السلام خاتمة النبوة وشريعته دائمة الى قيام الساعة
 فتقوى مع جواد شليس فيها نقض في طعن من الكتاب والسنة واجمع
 الامة على حكمها ولم يكن اجتماعهم موجب للعمل وخرج الحق عنهم وقوا
 في الخطا او متى اختلفوا في ذلك وخرج الحق عن آخرهم فقد انقطعت
 شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كما ادعى في عدة فبوجه
 الى الخلف من غير الله تعالى عن ذلك فوجب الفتوى بوجوبه ان يكون الاجماع
 حجة قطعية فتدبر الشريعة بوجوده ولا يؤخر في حال الحال ثم
 قال في الميزان وقوله انه لا يخفى ان يكون كل واحد منهم حجة طاعة
 فقول ايش نقض بهذا ان غير ان كل واحد من اهل الاجتماع
 حوزان يكون قوله خطا لانه في ذلك قضا مسلم وان عني ان قوله
 كل واحد منهم محتمل الخطا اذا اجتمعوا في هذا المعنى فان دليله محال
 ان يكون قول الواحد اقرار محتمل الخطا وقول الواحد مع الجماعة
 لا يكون محتملا لان الاحتمال ناسخ لا يكونه ولدايل كونه مستغنا
 وبطل وصفه لانفراد اجتماع **قوله** قضا والاجماع كما به من
 الكتاب او حديث متواتر في وجوب اهل والعلم به فيكونه اجابة في
 الاصل وهذا يتعلق عاد من قوله في اول الباب حكمه في الاصل
 ان ثبت المراد به حكما شرعيا على عييل التبين انما كان جبرا لاجماع
 في اصل الوضع ان وجوب العمل والاعمال كان تحكه كحل الامة من الكبار

الحديث
 ل

للمل

او احدث المتواترة في جملة الاجماع كما حمله ومنه الاصل والاختلاف
 في ثمة اول الباب وقوله في كونه جاحدا في الاصل اي كونه جاحدا في
 الاجماع في اصل الوضع بان يكون حكم الجمع عليه الصواب لا جاحدا في
 كل اجماع كما اذا انفصل البعض عن حكم وسكت الباقون او اتجه العصر
 الثاني بعد سبق الخلاف والبرهان على ذلك قول الشيخ ايضا بعد
 هذا في مراتب الاجماع واذا انفصل الاجماع تحت ذلك في السلف كان
 كما يصح من الاجماع ومن كونه جاحدا او غير جاحد لا يفتقر
 فذل ان حكم كل اجماع لا يفتقر في يديه قول شيخنا الامام السرخسي
 في فصل حكم الاجماع انما اتجه عليه الصواب فهو منزلة الثالث بالحق
 والسنة في ذلك مقتضاه حتى يكتفي جاحدا وهذا اقوى ما يكون من
 الاجماع في الصواب اهل المدينة وغيره الرسول عليه السلام والخلاف
 من من عند تفرقهم ان هذا الاجماع محتمل لموجه للعلم قطعا في كونه جاحدا
 كما يكتفي جاحدا ثابت بالكتاب او خبر متواتر الى هنا لفظ شيخنا الامام
 وقال بعضهم في شرحه في قول الشيخ في كونه جاحدا في الاصل اي
 في كونه جاحدا في اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع محتمل وفيه
 نظرا لان منكر الاجماع مطلقا ان اجماع كان لا يفتقر عند الشيخ
 ايضا لما قلنا وهذا الذي قلنا من كونه جاحدا في اصل الاجماع
 هو مذهبنا الشيخين وفيه اختلاف في المبدأ قال صاحب الميزان
 والصحة من المذهب انه لا يفتقر في نفسه فضلا عن طريق وجود
 الاجماع ولكن هذا في اذ وجد الاجماع بالقول فان الاجماع اذا
 وجد من حيث الفعل لا يدل على الوجوب بل يدل على الاستحباب على
 ما زوى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على
 الرابع قبل الظهر وانه ليس بضر ولا واجب وقد مر ذكره

ما لم يوجد في
 الوجوب صح

في اول الباب عند قوله ومن اهل الهوى من لا يفتقر للاجماع تحية
 واشنا في الفقه ابو يونس فوقعه الى ان منكر كل الاجماع لا يفتقر
 قال في القول في تحديد الاجماع لربنا اختلاف الروايات في
 امامة ابي بكر رضي الله عنه وخطاب الخوارج ايمان امامة علي
 رضي الله عنه فسادا واما بغيره وان كان منكره للشيعة الى هنا لفظ
 المتقون وقال صاحب القواعد من الشافعية واذا ثبت ان
 الاجماع محتمل للجماعة والاختلاف في ثمة فليس في احد
 ما يكتفي بالله معناه وهو الاجماع على الشيء في نفسه الخاصة
 والعامية في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وقروض
 الحج والصيام وزمانها ومثل تقرير الزنا والربو وشرب الخمر
 والسرقة فان اعتقدت شي من ذلك خلاف ما اعتقد عليه الاجماع
 هو كافر لانه صار خلافا جاحدا لا يفتقر به من دين الرسول عليه السلام
 فصار كاجماع يصدق الرسول عليه السلام والضرب الثاني ما
 يفتقر لثبته اذ انتمدوا لا يصح كراوه وهو اجماع الخاصه وذلك
 ما يفتقر بحرقته العلم بالقرآن الموات على منها وحاشا لها وافساد اجماعنا واداء
 قبل الوقوف بعرفة وتوريب شجرة الاندلس وتجب على الامام الجدي
 وتتمتع توريبا لقائلا ومنع الوصية للوارث قال الاعتقاد معتقدي في شرح
 من هذا خلاف ما عليه اجماع العلم الزكي لكل من يفتقر فضلا عنه وخطابه
 الى هنا لفظ القواعد وهذا التفصيل عندي حسن وقال امام الحرمين
 وهو استاذ الغوالي في كتاب البهان فتايل بيان الفقه كان خارج
 الاجماع يكتفي وهذا باطل قطعا فان من منكر اصل الاجماع لا يفتقر والفكر
 في التاكيد والابتن للشيء اليقين وانه في نفسه صحيح فاما قوله طائفة من
 اعترف بالاجماع واقرصديق المجتهد في النقل لانه كراجهما عليه

في الفقه

اجماعنا

اجماعنا

في الفقه

في الفقه

كان هذا التأكيد لا إلا المشايخ ومن كذبنا شيوخ كفر والقول
 الضابط فيه ان من انكره فقاتل ثبوت الشيعي علم بكفر ومن اعترف يكون
 اوضح من الشيعي فمحمداً كان منكر الشيعي وانكاره من الشيعي كانكار
 كذا والله على التوفيق الوهن لفظ كتاب البرهان وقال في حق الذين انكروا
 جاحداً لم الحجة عليه لا يكفر بل لا يفتنوا لعلنا ان ادلة اصل الامام
 ليست مقبولة لكونها قاطعة عليه اولى ان لا يفتنوا لعلنا غايته الطغ
 ومنكر الضنون لا يكفر بالامام وايضا بتقديم ان يكون اصل كون
 الامام حجة معلوما لا مضمونا لكن العلم به غير اصل ماهية الاسلام
 والا لكان من الواجب على الرسول ان لا يكفر بالاسلام احد حتى يعرفه
 ان الامام حجة معلوما لا مضمونا ذلك بل يذكر هذه المسئلة صريحا طولا
 غير عليه السلام علنا ان العلم به ليس داخل ماهية الاسلام واذا
 لم يكن العلم باصل الامام معتبرا في الاسلام وجب ان لا يكون
 العلم به بعد دخوله الى الدين لفظ المضمون قوله فهذا
 علم واجب للصحة بمثل الآية والخبر المتواتر واما من بعدهم
 بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الامام حجة بمثل ذلك السلف
 كان كاصحاب من الاحاد انهم الامام على مراتب فاجماع
 الصابة حجة بمثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحداً بهذا الامام
 علم اذ علم اليه الشيعي والصحيح انه لا يكفر فاجماع من بعد الصابة
 وهو بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحداً ولكن يقال كما
 قلنا ان الخبر المشهور وان جاحداً لا يكفر ولكن بضلل وقد مر ذلك
 في باب اقسام السنة ثم الامام على حجة كان حجة هذا فيه في
 العصر السابق وهو الصحيح من اخبار الاحاد يوجب العمل بالآثار
 العلم قال القاضي ابو زيد وقد حكى مشايخنا عن محمد بن الحسن

رحمه الله تعالى ان اجماع اهل كل عصر حجة لانه على مراتب اربعة فيكون
 اجماع الصابة حجة لانه لا خلاف فيه من الأمة لان العلم يكون
 فيهم وكذلك اهل المدينة في الذي ثبتت به البعض وسبوت الباقين
 لان السكوت في الدلالة على التقدير دون القطع لاجماع من بعد
 الصابة على حجة في نظرهم متولين سبقتهم لان الصابة كانوا
 خلفاء الرسول عليه السلام ومن بعدهم كما فرأينا في الصابة
 فيقتضيه من خلفهم من الفناوت فربما يفتنهم وبين الرسول
 وكان الفصل الله عليه وسلم لا يخبرنا من رضى الذي انما فهم
 ثم الذين يوفهم ثم الذين يوفهم ثم يفتنوا الكذبت فيهم ثم يفتنوا عليهم
 على مراتب في الحديث فكذلك من فتنهم في وفهم حجة لانه في غاية ما يقتضيه
 اليه صفة الحديث ثم اجماعهم على سبقتهم فيه مخالف لان
 هذا افضل لاختلاف فيه الفتنة وقتا بعضهم هذا لا يكون اجماعا لا
 هنا لفظ التفوية قوله اقسام الامام قوله والشيعة
 في ذلك جاحداً بمثل حجة اذ ثبت حكم اجماع عصره من ان حقيقة اولئك
 على خلافه فيمنع به الاول وجود ذلك وان لم يتصل به القول
 من العمل عندنا ما مر ويستوفى في ذلك ان يكون في شخص او
 عصر واحد اثني في جواز التسليم أي التسليم في الاجماع جاز اذا
 كان الاجماع الناسخ حيث لا لا الاجماع المنسوخ اما اذا كان المنسوخ
 فوق الناسخ في المرتبة فلا خلاف في التسليم والمراد هنا جواز نسخ الاجماع
 بالاجماع لان نسخ الكتاب والمتواتر من الحديث لا خلاف في الاجماع
 خلافاً لغيره ابن ابا وقدمي يانه في باب قسم الناسخ مستوفى
 يسانه ان الصابة اذا اجتمعوا على حكم فاجمعوا على خلاف ذلك الحكم
 الاول جاز في نسخ الاول كما تلو بين الناسخ والمنسوخ فلو اجماع

الاجماع على كل حال

خزانة
 رضى الله عنه

خلا وحكم الصالحين
لا يجوز لعدم المائدة
ولو اجمع العصر
التي على ص

اهل العصر الثاني على حكمهم اجمعوا على ان ذلك جاز وانما نسخ الحكم
الاول وكذلك لو اجمع اهل العصر الثالث على خلاف العصر الثاني
جاز ايضا والنسخ اجماع العصر الثاني لوجود المائدة من النسخ والمسخ
ويجوز نسخ اجماع باجماع مطلقا قبل التمكن من الفعل لان التمكن من
الاعتقاد كاف في صحة النسخ عندنا خلافا للمعتزلة على ما مر من
في بيان شرط النسخ فان قلت كيف يجوز النسخ بالاجماع ولا
نسخ الا بالوحي ولا يحتمل جواز النسخ عليه السلام قلت لا نسلم انه
لا نسخ الا بالوحي مطلقا فان في حكم ثابت بالوحي فملك حكم ثابت بالاجماع
فلا نسلم انه لا يجوز اذا كانت المائدة موجودة في الاجماع والله اعلم
ومع قوله ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد
اغنى بالاستقنا في حق جواز النسخ في عصر واحد في الاجماع باجماع اخر
سواء كانا في عصرين او في عصر واحد بقدر ان وجدت المائدة بينهما
في القرن والله اعلم **باب** بيان سببه
أي سبب الاجماع كان من حق وضع هذا الباب ان يكون قبل باب
بيان الحكم لان السبب مقدم على الحكم لا سيما في قولنا قبل
فقد الحكم نظر الى المقصود لان المقصود من السبب هو الحكم فقلنا
لجب على هذا ان يتقدم الحكم على الشرط لان المقصود من الشرط
هو الحكم ايضا وهكذا ذكر نفس الامة السرخسي في اصوله فصل
السبب او كما فصل ركن الاجماع ذكر فصل الاهلية ذكر
فصل الشرايط في الاخير ذكر فصل الحكم فانه فقد غفل عنه
الشراحون **قوله** وهو نوعان الداعي والناقل أي
سبب الاجماع نوعان والمراد من السبب الداعي هو الداعي الى
عقد الاجماع الجاهل عليه غرض العباد والسنة والقياس وكل

حكم صريح الاجماع
بالحكم

قوله
فرد

ذكر

وكل ذلك يصح ان يكون داعيا الى الاجماع ونسب الداعي الى الاجماع
مستند الى الاجماع وهذا اذا كان الاجماع عن توقيف وقد يكون
من غير توقيف وسببه ان شاء الله والمراد من السبب الناقل هو
السبب المعروف بوجود الاجماع وكيفية المعرفة قد يكون من
البصر اذا كان الامر للمخبر عليه مما يتعلق بالبحر وقد يكون من
السمع اذا كان يتعلق بالسمع وسببه ان شاء الله عديان
السبب الناقل **قوله** اما الداعي فيصير ان يكون من اخبار
الاحاديث او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع لغيره لا يقتل
القطر وهذا باطل عندنا لان اخبار الحكم به قطعا الربط من
قبل دليله بل من قبل عينه اذ امة للامة وادامة للحجة وحينئذ
على الحجة ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصا والاشياء يعرفون
ان ما قاله هذا القائل حشو من الكثرة أي لاما السبب الداعي
للمجمع مع ثبوت اذ لم لا التوافق وجميعهم على امر واحد فانه
يصح ان يكون خبر الواحد والقياس كما يصح ان يكون اية من
الكتاب او سنة متواترة او مشهورة وقاس عليه اصحاب الظاهر
والفاشان من المعتزلة ومحمد بن الطبري لا يوجب لاعتقاد الاجماع
من جامع اخر يوجب امر واحد غير خبر الواحد والقياس وكل من
ذلك دليل لا قطعيا بل لا يقتل لاعتقاد كاليه من العباد والغير
المتواتر قال الشراح وهذا باطل عندنا أي شراطين ان يكون الداعي
للاجماع مما لا يقتل لاعتقاد كاليه لان الجاز الحكم الاجماع قطعا
لم يشك من قبل دليل الاجماع على معان الحكم ثبت به قطعا لمع
معقول بل ثبت من قبل عين الاجماع اعني ان الاجماع او جبه
ذلك لامة هذه الامة فلما كان ثبوت الحكم بالاجماع قطعا ليعين

الاجماع لا دليله لثبوت ان يكون الداعي دليلا قطعيا او ظاهريا
 لان كانت الاجماع موجبة على التقديرين والادبيل على انه ثبت كرامة
 لهذه الامنة ان المومنين باليهود والنصارى وبغير الكفرة اجتمعوا
 على شيئين باطلين وعنديهم لا قطع فلو كان اجماعهم حجة اصالا فثبت ان
 اجماع هذه الامنة جعل حجة شرعا كرامة لهذه الامنة ولو شرط المطاع
 للمؤمنين وهو المسبب للداعي الى اجماعهم ان يكون دليلا قطعيا لا
 محالة فثبت ان لا يجوز ان يكون الداعي غير لصار الاجماع لقوا جميعا
 لان الحجة تثبت بالقطع فصل الاستغناء عن الاجماع وهذا معقول
 قول الشرح لوجه دليل وجوبه في البتة ان صار الاجماع لقوا
 ولكن هذا دليل ان ايمانهم ان لا يجوز الداعي دليلا قطعيا كما هو
 مذهب بعض مشايخنا وليس مذهبنا الشيعي كذلك بل يجوز عنده ان
 يكون الداعي قطعيا وغير قطع لاننا اشارنا في اول الباب الى ما قلنا
 حيث قلنا اما الداعي فيصح ان يكون من اخبار الاحكام والفتاوى
 لانه لو كان بشرط ان يكون الداعي فان خبر الواحد او الفتاوى
 كان يجب عليه ان يقول اما الداعي فان خبر الواحد او الفتاوى
 يقتضي كرامة الشيعي من كل شرش الامنة رحمه الله قال وكان ان
 جوبه بجزل الاجماع الموجب للحرر قطعا لا يصدق عن خبر الواحد
 ولا عن فتاوى لان خبر الواحد والفتاوى لا يوجب احكام قطعا
 فايصدق عنه كيف يكون موجبا لذلك لان الناس يختلفون في
 النبي من اجل مرجحه امر لا يمكن تصدرا للاجماع عن نفس الخلافة
 وهذا غلط بين وقد بينا ان اجماع هذه الامنة حجة شرعا باعتبار
 عينه لا باعتبار دليله فمن يقول بان لا يكون الا تصدرا عن
 دليل موجب للحرر فانما يتحلل للاجماع واما ثبت العلم بذلك الدليل

قطع
 اجماع

حجة

فهو ومن يتركون الاجماع اصلا سلكوا خيرا والوحيد والفتاوى وان لم
 يكن موجبا للعلم بنفسه فاذنا قد لا يجمع في ذلك اجماعا لا يثبت به
 من كتاب الله تعالى او اخرج عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
 غاي ذلك فينبغي موجبا للعلم من هذا الطريق قطعا لا هنا انما
 الاية رحمه الله وقال في بيان الاصول في فضل ان النبي الداعي
 الى الاجماع الجاهل عليه قال علمه الصالحين الفقهاء والمؤمنين
 ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل قطعي كالكتاب والخبر المتواتر
 او عن دليل لا يجمع فيه شبهة العذر في خبر الواحد والفتاوى
 وخبرها فاما لا ينعقد من غير دليل ظاهر في نفسه من ايمان ونقل
 ومثيل الطبع وقال بعضهم بان لا ينعقد عن فتاوى بان يوقف بان يوقف
 الله تعالى لا يوجب احوال ولا يوجب احوال ولا يوجب احوال ولا يوجب احوال
 بذلك وقال عامة اصحاب الظواهر والقائمين من المعتزلة بان لا
 لا ينعقد الا عن دليل قطعي فاما لا ينعقد من خبر الواحد والفتاوى
 وقال بعض اصحاب الظواهر بان لا ينعقد من خبر الواحد والفتاوى
 بالروي وقال بعض مشايخنا بان الاجماع لا ينعقد الا عن خبر الواحد
 والفتاوى فاما موضع الكتاب والخبر المتواتر فانما ثبت به الاجماع
 للاجماع وجوبه قول من قال انه لا ينعقد الا عن فتاوى وفتاوى
 ان الائمة وحده قالوا بطريق الضرورة من الجاهل ان لا ينعقد
 ان فتاوى الواحد الاحتمال ثابت وتحت حادثة الحكم واعتبارها
 الا ترى انه حجة فمن رسولنا عليه السلام لا يرتفع الاحتمال
 واذا اجتمعوا اذ ذلك وقد ثبت الدليل على صحة علم على
 حجة وان الامنة لا تتحقق على الخطا لانهم انما يوافقون عليه
 الا ترى انه لا ينعقد بالفتاوى وخبر الواحد وهو دليل على اجماع

حجة
 حجة

لكن تنجح جانب الثبوت فزال الاشتغال بالإجماع فكذلك هذا وجهه
مولى أصاب الظاهر هو انه فاما الدليل عندنا ان القياس وخبر
الواحد ليس بحجة فكان مدار الإجماع على القياس فالحجة فلا يكون
حجة لاننا قلنا ان الإجماع لا يستند الا على دليل ولا يستند الا لانهم
والنقل يد فيكون الإجماع يتكافأ هذا الأصل ويرجع الكافر اليه ولا
الاصحاب الذي هو حجة اجماع جميع العلماء بالدليل السميعة ونحن لا
نوافقكم في الإجماع بالقياس وخبر الواحد فكيف يستند الإجماع
مع مخالفه البعض ووجه قول من يوفق بين الاجتهاد وخبر
الواحد هو ان الناس خلفوا على فهم متفاوتة واما نحن فليدع
متبنيوه فلا يتصور احتياجهم على شيء الا للاطلاع على ما عليه وبما
معهم عليه وهو من المحدثين الذين طاعته وانقادوا للحاكم
فتعين هذا طريق الإجماع وهو صانعنا الاجتهاد بل رأي مع
اختلافه والاشكال والروايات فلا يصح جامعها ووجه قول من
قال ان الإجماع لا يكون الا على قياسي وخبر الواحد هو ان القياس
ان الإجماع حجة قطعا ولو لم يستند الا في موضع فيه دليل فاطح
والحكم به معلوم فلا بد في الاعتقاد الإجماع حجة ولا يرد الشرع
بما لا ينافيه فيه العباد اذا الشرائع ما شرعت الا لمصلحة العباد
وقد تقدم ومع هذا ثبت بالدلائل السميعة كون الإجماع حجة
ذلك ان المراد منه هو الإجماع الذي يستعبد عن القياس وخبر
الواحد لان في القياس وفيه وهو شبهة بالحكم قطعا لانه لا يتبين
في ثبوت الحكم بها وان الإجماع انما عرف حجة بطريق الكرامة
لهذه الامة فالحججهم في ذلك لان الله عليه السلام حاكم الائمة
ومنه ونفوس حادته ليس فيها نص في طاعته وخبرها بالاجتهاد

مفصل

وهو محتمل للخطأ وجاز ان يكون نواك الخطأ كان قولنا يخرج المؤمنين
جميع الامة فانه لا يجوز وليس الحاجة الى تجديد الوسا ولا لوجه
اليه لا يحلوا به قال يكون رسولنا خارا لا يبيدوا را الإجماع حجة
لهذه الحاجة الا ترى ان اجماع الأمراء السابقة ليس بحجة لانه لا حاجة
اليه لوجود الدليل القاطع حال حجة رسولهم وبعد وفاتهم تحدد
الوسا له وهذا لا يستفيد الإجماع في حال حجة رسول الله عليه السلام
لانه لا حاجة اليه واذا ثبت هذا نقول ان الحاجة في موضع القياس
وخبر الواحد دون موضع الامة المفسرة والحقير للموافاق لانه لم
ثبت الحكم قطعا احد الموضوعين وثبت في الموضوع الآخر فيعتقد
في موضع الحاجة لانه موضع فرض الحاجة ووجه قول عامة
العلماء هو ان الدلائل التي توجب كون الإجماع حجة لا توجب الفصل
بينها اذا كان الداعي دليلا قاطعا او دليلا قاطعا مع الشبهة
فكان اشتراط الدليل القطع تعقيدا للطلاق فلا يجوز من غير
دليل ولانا وجدنا وقوع الإجماع عن الرأي والاجتهاد وهو
معتبر بالإجماع فتكون حجة الإجماع من الامة فلا يجوز القول
خلقه بينه ان الصحابة اجماعا على شرب ثيابهم جلد بالركا
حين قال علي رضي الله عنه من سكر هذى ومن هذى افترى فارق
عليه جلد المشتريين وهذا رأي لا يجماع معتبر في اتفاق الصحابة وكذا
اجمعت الصحابة بقبال اهل الردة وعلى امامة ابي بكر وذلك
اجماع عن رأي واجتهاد حتى قال ابو بكر لا افوق من سامع الله
تعالى من الصلاة والركوع فقام الزور على الصلاة في وجوب
قنات المنيك ولما كان مع الصحابة في قول اعراض الزور
لنقلوه فانفقوا عاراي ابي بكر وكنا في امامة ابي بكر وقع الاختلاف

فلم

بين

فقال المهاجرون الخليفة من قرئش وقالوا لانا زعمنا امير
 ومكر امير حتى ثبت الثقل ان الخلافة من قرئش ثم اختلفوا
 التبعين فجمعوا على امامة ابي بكر الراي والجمعة فقاموا
 الامامة الكبرى على امامة الصغرى وقالوا ان الله عليه السلام
 رضى به لم يورد بيننا اهل انصاف لم يورد بيننا وقد رضى في الصلاة
 فلا نختار في خلافه فصرنا ائمة من الامم واما المعقول
 فبما لا يقول ان انكروا وجود الامم او كونه حجة ولا
 باطل فانه عيان عن اجتماع اهل الامم على حكم واحد بجمعة واحدة
 والكل منهم والثاني باطل لغيره الا انه السمع على
 كان الامم حجة واما دعوى الامم من غير دليل سوى
 الالهام والتوفيق فبطلان حال الامم لا يكون اهل حال
 حال الله عليه السلام وانه لا يقول الا عن وحى ظاهر او خفي
 وعن استنباط من النصوص فالامم اول ولان الامم انما يكون
 من العلماء واهل الديانة ولا ينفرد منهم الاجتماع على حكم من
 الحكماء اجزاء وتحتوا ارباب التجسس وتلك القليل من العلماء
 سمعوا او سمعوا من النصوص رادوه مؤثر في الحكم اجزاء
 او باهوى والطبيعة فصر على اهل البدعة والاحاد واما
 من قال ان الامم لا ينفرد الا من قبيل وخبر الواحد فبطلان
 لان الامم المانع على الدليل المحتمل لما كان حجة فصلا الدليل المتين
 اول ولان الامم ليس لا اتفاق اهل الامم على حكم واحد
 وقد وجد الاحتجاج والاتفاق وارتفاع التناقض والاختلاف
 الا ان سبب هذا الامم هو الدليل القطع من الكتاب والسنة
 المتواتر او الدليل القاطع وسبب ذلك الامم هو الدليل المحتمل

الطريق

والمقصود هو الجردون السبب ومتى وجد الاجتماع لم يأت
 يكون حجة بالدلائل الموجبة لكون الاجتماع حجة فظهر
 انه لا حاجة منقول من ثبت انه حجة فالحجة ثابتة المطلق الحجة
 والدليل وفي كثرة الدلائل تيسر على ان سبب طلبة الحق لا دليل
 اتفق لهم ويتسرع عليهم وذلك جازا ليس الله تعالى شرع ثلاثة اشياء
 فانه في باب التمسك على طريق التغيير وما دلل الاليسيسير والخصيف
 ولانا وجدنا في حادثة واجهة الكتاب والمطالع المتوار وان كانت
 الحجة الماشية ترتفع باحدها وكذلك اذا وجد الاجتماع معها ولا
 اكثر في الباب انه لا حاجة ولكن فيه فاه وهو ما ذكرنا
 من التيسر والتخفيف ودرع المودة عن طلب الحق بالاحتياط لما
 فيه من زيادة التأييد وطأئنه القليل قال الله تعالى خير اعم
 ابراهيم عليه السلام انه قال رب اني كنت نبي الحق قال اول
 تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي واما في زمن الرسول عليه السلام
 فتقران بتعقيد الامم مع رسول الله عليه السلام فيكون الامم
 حجة وقول الرسول حجة فيكون محتاجين وهذا القول في الامر السا
 ان الاجتماع حجة لما قلنا والواجب عن شبهة اصحاب الظواهر
 انهم انكروا خبر الواحد حجة كالغياض في الدليل او فعدنا في
 عليه وان كانوا خبرا الواحد فيكون الاجتماع حجة مع الاحتجاج
 فكذا الاجتماع المستعمل فينا ولان الصلابة اجتمعت على كون القياس
 الشرعي حجة فيكون قوله حقا فالاجتماع فليعتبر وكان الصلابة
 اجتمعت على صحة الاجتماع المنعقد عن القياس ومن خالف جزمنا
 عليه اصحاب الصلابة فقد خالفنا لاجتماع ولا يفتخر بخلافه وما
 قالوا ان الاجتماع لا يدل من دواعي الاختلاف اربعة الناس ودواعيهم

انهم

مع الكتاب
 والغير المتواتر

فقال الربنا
قالوا عصوا
ميتي دس الهن
واموالهم صح

عصوا من دسهم واموالهم لا يعقبا وهذا من حقه فعر من
الجميع حجة استخرج من التوقيف ورجعوا الى قوله واعصوا
الاجماع الذي وقع منهم من غير توقيف وزد فيه ولا استخرج
مع التوقيف فانه ان يكون اصله كان توقيفاً ويجازيان
يكون اجتهاداً لاجماعهم على ان الحديثين امر الامر وامر الابر
اذا اجتمعنا السدس وان لم يثبت الاين نصف الميراث اذا
لم يكن للبيت ولذا الصلح واجمعوا ايضا على تاجيل امر امر العيين
وليس فيه توقيف ولا غلب من امر امره عن اجتهاد وكذلك
اتفاقهم على نعمة الامة على نصف من عدة الجرف مع قوله
تعالى والمطلقات يترصن بانفسهن ثلثة فزوه وان دية
المرأة على النصف من دية الرجل واجماعهم على جواز شهادة
الفسا او جدهن فيما لا تطلع عليه الرجال كالولادة ونحوها
وما عدا وقع عن اجتهاد جدارهم ثابن وذلك ان عمره الله
شاووا الصالح في عدة الجرف فقال لعل رضي الله عنه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحده القربة ثابن
وكذلك قال عبد الرحمن بن عوف وقال لعل رضي الله عنه
ما اجر اقيم عليه حد ايقوت منه كدبه لان الحق قتله الا
حد الجرف في ثمة ثموضعناه باذنا فان قيل لا يجوز عندكم
اثبات الحد ويجاب القسائات فان كانت الصالح قد انقضت
على اثبات حد الجرف ثابنا بطلان لاصولكم في نصيكم
اثبات الحدود قيا شافس له الذي تمنعه وناهاه من ذلك
هو ان يندى ايها حد يقاس في غير ما وزد فيه التوقيف

فان

فاما استعمال الاجتهاد في شيء قد ورد فيه التوقيف فيجوز
فيه مع التوقيف فهذا هو عندنا واستعمال الاجتهاد بالنكاح
في حد الجرف من هذا القبيل وذلك لانه قد ثبتت عن النبي صلى
الله عليه انه ضرب في حد الجرف بالجرير والنعال وروى انه
ضربه اربعون رجلا لكل رجل بضعة ضربتين واما آخرها
في اجتهادهم موافقة امر الله صلى الله عليه بحوله ثابن من
هذا الوجه ونقلوا ضرباً بالنعال والجرير الى السوط كالحديث
الجالاذ في الضرب وكما احتجوا بالسوط الذي يقضى للجلد
اجتهاداً في اجتهاد من هذا الوجه سابع فيما وصفنا فان
قال قيل لا يجوز وقوع الاجماع من جهة القياس لان
الناس يختلفون في اثبات القياس ولا يجوز ان يكون ما
اجمعوا عليه هو ما اختلفوا فيه فيقول له اما الصالح والتابعون
ومن بعدهم من اتباعهم فلا خلاف بينهم في اثبات القياس في
احكام الجوارث واما انكرا اثبات القياس قوم من التابعين
من المتكلمين لاجتهادهم في علم الفقه واصول الاحكام ولم
يعرفوا قول السكت فيه واجماعهم عليه ولا علم بالاثار
وما كان عليه الصدوق الا ان وطور يقتصر في استعمال الاجتهاد
والفقه الى النظر والقياس عند فقد النصوص فيقولوا
في اقتباسهم على ذلك تزييعهم قوم من الجشوا الذين لا يبا هذا
ولا يؤمن بوفاء قوم فان قالوا في ان الاجماع اذا صدر
عن رأي واجتهاد من غير توقيف فلا بد من ان يتقدم
اختلاف ومناذرة على تجزوي العادة في قوم يختلفون
والمنازلة في العلم انهم اذا اختلفوا في ما كان طويته الرأي

ولا روية
والجماع هو لا
عندنا لا يعتد
بجماعهم

والاجتهاد واحتلفوا وتنازعوا في ما وجدناه من مقتضى من غير خلاف
كان منهم متقدما وقد علمنا ان ذلك كان عن موقع قبل هذا
فقط لانه يجوز ان يكون دليل الحكم ظاهرا جليا للاختلاف مع
الاستقصاء النظر فيكون في فهم كل اثنين عليه او يسبق اليه
بعضهم ونظيره فينبغيه الباقون ولا يحصل هناك خلاف وان كان
اصلا رأيا ومقدرة عن اجتهاد وجاز ان يكون دليل الحكم غامضا
خفي في الابتداء فينبغي ان يفرق بين الاجتهاد والاستقصاء النظر وكذا
للمعنى فيصعدون عن اتفاق لئلا يشل اليأس مع ذلك ما كانت
بيهم من الشك والاختلاف لان وقوع الاجماع قد اغناهم
عن ذلك في معارفهم الحادثة ونقل الخلاف والمنازعة
لا فائدة في ذلك قال فاعلموا ان وقوع الاجماع عن اجتهاد
ولا يكون مع ذلك الا حقا وصوابا لا يجب ان يكون اجتهاد
الامة افضل من اجتهاد النبي عليه السلام واعلى مرتبة لان
النبي عليه السلام قد كان هو زعيمه وقوم الخطا في الاجتهاد والكل
على ذلك ان الله تعالى قد عاتبه في قصة اسارى يذروا نزل
لولا كتاب من الله سبق لمسكن فيما اخذوا من عذاب عظيم وقال
تعالى عنا الله ثم اذن لهم وما جرى مجرى ذلك فلما امتنع ان يكون
اجتهاد الامة افضل من اجتهاد النبي صلى الله عليه وكان
النبي عليه السلام قد جاز عليه وقوم الخطا في الاجتهاد ذلك
ذلك على جواز وقوع الخطا على الامة فيما يقوله من طريق البراءة
قال ابو بكر قد اجاز عن هذا يلجوة اجدها ان اجتهاد النبي
عليه السلام لا يقع فيه خطا لان معاهه الانبياء عليهم السلام
وان كانت صفا بمعقورة فغير جائز وقومها في شيء يظهر

عنه

للناس ويلزمهم فيه الاتباع والافتدائون لله صلى الله عليه وسلم ولو
خلعت معاهه الانبياء عليهم السلام للناس لكان فيه تنبيه
عن الطاعة والاعمال عن الشك والظلمة الى حقيقة ما ظهر
من الانبياء عليهم السلام ومن الناس من اجاب
فقل ان اجتهاد النبي عليه السلام افضل من اجتهاد الامة ومعناه
انه افضل من اجتهاد كل واحد منهم في نفسه ولا يصح بذلك ان
اجتهاد افضل من اجتهاد الامة مجتمعة كما تقول ان صلاة
النبي عليه السلام افضل من صلاة الامة وانما المعنى ان
من صلاة كل واحد منهم في نفسه لا انما افضل من
صلاة جميع الامة مجتمعة فيقول فلان اقوى من اجتهاد
فلان وهم عشرة والمعنى ان اقوى من كل واحد منهم في نفسه
الى هنا انظر الى هذا الذي **قول** اما السكت لنا قل
الينا فعل مثا لنقل السنة وقد ثبتت السنة بدليل طبع لا
شبهة فيه وقد ثبتت بطريق فيه شبهة فكذلك هذا هو
السبب الذي ثبتت به انتقال الاجماع اليها وطوره عندنا
فجعل مثا لنقل السنة لان السنة قد ثبتت بالاشبهة فيه
كالشواذ وقد ثبتت بما فيه شبهة كالاجاد فذلك لاجتماع
ثبثا انتقال اليها بما لا يشبه فيه وبما فيه شبهة فذا انتقل اليها
بما لا يشبه فيه كانت نقل اجماع الصحابة اليها باجماع كل عصر عليه كان
كالمشاور في وجوب العمل والحق قطعا وثيقا واذا انتقل اليها بما فيه
شبهة بنقل الاجاد كان كمنقل السنة بالاجاد في وجوب العمل
دون العمل دون العمل خبر الواحد لانه في اصله صحيح وفي نقله

العلم

شبهه ونقل الاجماع بطريق الاحاد مثل قول جريدة المسلمين
 ملائحتهم اصحاب الله صلى الله عليه كاجتماعهم على ما افطه الاربع
 قبل الفجر وعلى اثنائها الصلوة وعلى غير ذلك من اجزاء الاخت في عدة
 الاخت في ك ابن مسعود في تكبيرات الجنان وكل ذلك كان
 الا ان رأيت اصحاب محمد يكبرون اربعا فذكرون خمساً ويكبرون
 سناً ايضا ويكبرون سبعاً وتساكل ذلك روى في شرح الآثار
 ثم اجمعوا على الاربع واجامعهم على الاربع نقل ابن بطريق الاحاد
 وكذا نقل اجماعهم في توحيد المشرق والصخرة بطريق الاحاد
 ايضا فيوجب الفحل دون العلم بخبر الواحد فكان مقدماً على
 القياس وقال ابو الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي ونقل
 عبد الله عن تكبيرات الجنان في كل ذلك فعمل ورأيت
 الناس قد اجمعوا على اربع واراد الشيع بالسيب الناقل
 ما كان معترفاً للاجماع وقد صرح به صاحب الميزان والاصح
 في سبب الاجماع هو الداعي اليه وهو التوفيق من الكتاب او
 السنة او القياس فاما السبب الناقل ولا اثر له في وجود
 الاجماع واعتقاده وانما اثره في حق ظهور الاجماع في حقنا لا
 غير قال صاحب الميزان في فصل السبب لاجتماع الاجماع
 فنقول العلم بوجود الاجماع ينصل بالحق اتمل في حق اهل
 العصر الذي يتعقد فيه الاجماع حصل لهم العلم بخبر السمع
 اذا كان الاجماع من حيث القول وبخبر البصر اذا كان
 الاجماع من حيث الفعل حيث شاهدوا اجتماعهم على فعل واحد
 وامل في حق غير اهل العصر الذي وجد فيه الاجماع فيحصل العلم

يعني انهم كانوا
 يكبرون اربعا
 وكانوا اربعا
 ٤

مجلس

عن السمع لا غير وهو خبر الناقلين اليهم عن الاجماع السابق
 فما نقل بطريقين بالتواتر والاحاد اما التواتر فكذلك خبر
 الرسول عليه السلام بكون القرآن كتاب الله المثلث عليه في
 خمس صلوات في كل يوم وليلة في اوقافها وفرضية الزكاة والصدقة
 وصوم رمضان واما بطريق الاحاد فذكر من ذلك ما روي
 عن جريدة المسلمين انه قال ما اجمع اصحاب رسول الله عليه
 السلام على شيء كاجتماعهم على اربع قبل الفجر وتكبيرات الجنان
 في عدة الاخت الى هنا لفظ الميزان وعبيدة يفتي العين والسلف
 يفتي العين وسكن الله قلبه في كتاب محمد بن النسيب
 عثمان بن رطل وهو سلمان بن يثرب بن ناجية بن مراد الى هنا
 لفظ الكلب وقال القتيبي هو عبيدة بن قيس السلمي بن مراد
 قال ابن سيرين قال عبيدة اسلمت قبل وفاة النبي عليه
 السلام بسنتين ومارا الق رسول الله صلى الله عليه قال ومات
 سنة اثنين وسبعين وصل عليه الاسود الى هنا لفظ القتيبي
 وقال الامام الحافظ ابو القاسم الكلابي في كتاب البداية والايان
 عبيدة بن عمرو ابو مسلم السلمي بن مراد وهو الكوفي سلم
 على عهد رسول الله عليه السلام قبل وفاته بسنتين وله صاحب
 اليه وطريقه سمع عن ابن ابي طالب وابن مسعود وروى عنه محمد
 بن سيرين وابو ابيهر النخعي في فضائل القرآن والجهاد قال
 عمر بن علي مات سنة اثنين وسبعين وقال ابو عيسى مات
 سنة ثلاث وسبعين وقال ابن ابي شيبة مات سنة اربع
 وسبعين وقال ابن يثرب عمرو بن علي الى هنا لفظ البداية
 والارشاد وقال مسكن في اللخ والاسامي ابو مسلم عبيدة

صحة

رشاد

ابن عمرو السلمي سمع عمر وعلياً وعبد الله روى عنه ابراهيم
 النخعي وابن سيرين وقال ابو علي الحسن الجبلي في كتاب
 تهذيب المهمل السلمي باسكان اللام هو عبدة ابن عمرو السلمي
 وقال علي بن المديني هو عبدة بن قيس بن مسلم السلمي حرم
 من مراد ويقال سلمان في قصاعة هكذا قال محمد بن محبوب
 في نسبه سلمان باسكان اللام واصحاب الجديت لم يكون
 اللام في لفظه في الدور على بن عتيق بن حنين قال لم يكن
 عيسى بن يونس يقول عبدة السلمي ان كان يقول السلمي
 وعبدة هذا من اصحاب علي وابن مسعود روي اليه الى هنا لفظ
 تهذيب المهمل ووجدت بخط الحسن بن محمد بن الحسن الصفار
 هو عبدة بن عمرو بن عبد الله بن عمرو بن مالك بن منبه
 بن مالك بن عبد الله بن سلمان بن بشير بن ناجية بن مراد
 بن مالك بن ادد بن حرم بن عبد بن الجارث بن مرة قوله
 كان هذا كفضل السنة بالاحاد جواب قوله واذا انقل
 اليها بالافراد قوله فبذلك مثله الى الاجماع الذي ثبت
 نقله بالاحاد مثل نقل السنة بالاحاد في انه لا يوجب العلم
 قوله ومن الفقهاء من اني النقل بالاحاد وهو قول
 لا وجه له ويشبه ان يكون هذا قول عامة اصحاب الظواهر
 والفتاوى من المعتزلة لا يضر بكون انعقاد الاجماع عن
 خبر الواحد فاذا انكروا نقله ايضا بطريق الاحاد
 وقدموا ان قومه عند قوله اما الذي مضى ان يكون من اخبار
 الاحاد قوله ومن انكر الاجماع فقد ابطال دينه كله لان
 مذاهب اصول الدين كلها ترجعها الى اجماع المسلمين وهذا الكلام

معدن

متعلق بقوله في اول باب حكم الاجماع ومن اهل الهوى من يتعطل
 الاجماع حجة قاطعة وهو قول النظار وقوم من الامامية وقد
 مر في ذلك الباب والحمد لله على بلوغ المراد من شرح ما يتعلق
 بالكتاب والسنة والاجماع من هذا الباب حاوية باب الباب
 ترجيحاً على النجاشي واتباعه الكلا في آخر الابواب وهو ان اعتبار
 اول الابواب باستنباط العلل والاسباب ومعرفة التشريع
 والاركان في كل باب

باب تصحيح اذهار العقول وليس يشترط اصحاب تقليد
 لا يتهى امد من بين بينهما يند بداخلهما يند الذي يند
 باب مطالع عيون عليه فلا يزال الا كما هو تأنيده
 وصلواته سودة على محمد سيدنا سيد الاولين والآخرين وآل
 امهات المؤمنين والهم وصحبه اجمعين وكان الفراغ من الاقسام
 الثلاثة بالقاهرة في ليلة يوم السبت الرابع والعشرين من شعبان
 وهو اليوم الثالث عشر من ايلول ودرجته الشمس في السنبلة
 في كط من سنة خمس وخمسين وسبع مائة ونقلت اللهم تعال
 فيه واجعله في رضاك انك اقرب قريب واجوب مجيب

باب القياس قول

الكلام في هذا الباب يتغير الاقوال في الكلام في نفس القياس
 والفتاوى في شرطه والثالث في ذكره والاربع في جملة والخاص
 في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا ينص الانبياء
 ولا وجد الا عند شرط ولا يقوم الا بقرينة ولا يشرع الا بحكمة
 فلا بد الا لا دفع الى الكلام في باب القياس بتفسير الاقسام
 خمسة يستخرج الى معرفة نتائج الى معرفة القياس ولا لان

معنى

الكلام اذا لم يكن له معنى كان مفهوما لا يقيد كالغيبق والنفيق
وثانيا لا معرفة الشرط لان الشرط يلحق فقط على وجوده ووجود
المهر وط كاطمارة واستغفال القيلة وقصير العورة تتوقف
عليها صحة الصلوة ذاك ان كذلك كان وجود القياس متوقفا على
وجود شرطه فلا بد من معرفة شرطه أولا وثالثا لا معرفة
القياس لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ فلا بد ان من معرفة
ما يقوم به القياس ولا قبل القياس حتى يتصور القياس به وقد
يقال ان الركن هو الجزء الداخلي ما به الشئ فلا بد من معرفة
الركن سابقا على القياس لان جزء الشئ مقدم على وجوده وعلما
وراجعا الى معرفته حكم القياس لان الحكم هو الاثر الثالث
بالشئ واثرة الثابت به هو التايد المطلوب من ذلك الشئ والكلام
لتايدته فلا بد من معرفة الحكم فيحتاج بعد ذلك الى معرفة وجه
الدفع لان القياس لا يعمل عمله الا سلبا منه عن المعارض والمحال
فلا بد من معرفة وجهه هل هو للدفع فلا يعمل بالقياس ولا
يصح للدفع فيجوز بالقياس فانه باب **تفسير**
القياس لما قيل في الشئ بان القياس على خمسة شئ الآن ان
كل قسم يا ايتها **قوله** للقياس تفسير وهو المراد
بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب
هو اسم لفعل معروف بظاهره ويعمل بفعله بدلالة صيغته
اي القياس معنى يدرك عليه لفظ القياس ينوضح اللفظ وهو معنى
اللغوي وهو المراد بقوله نفس وهو المراد بظاهر صيغته
وله معنى آخر غير المعنى اللغوي وهو المعنى المفهوم من المعنى
من المعنى اللغوي ليعين المعنى اللغوي وهذا المعنى هو المعنى الثابت

بدلالة صيغة القياس لا يصح صيغة القياس كما قلنا في الضرب
فان معناه لفظا استعمالا التاثير في مجال الصلابة وهو
جسم الخبي ومعناه دلالة هو الايام ولهذا قال في محله في الجامع
الصغير عن يعقوب عن ابن جنيده رضي الله عنه في رجل حله
لا يضرب امرأته فقد شتمها او حزنها او عصبها حيث و ذلك
لان معنى الايام لفظ في الكل وهذا ظاهر الرواية وقال
شمس الاية السرخسي في الجامع الصغير وهذا اذا فعل هذا اذا
في جملة التعصب على قصد الانقضاء منها فاما اذا فعلها على سبيل
المنازعة لم يثبت لعلمنا ان ذلك لم يكن مقصودا عند عينه لانها
تتخذ بالعص على سبيل المنازعة وهذا مع قول صاحب الهداية
وقيل لا يثبت في حال الملازمة لانه ليس بمنازعة لا خيرا وقولا
الشئ على ما قلنا اشارة الى ما قلنا في دلالة النص بقوله
مثل الضرب اسم لفعل يصون مقصودة ومعنى مقصود وهو الايام
وقال شمس الاية السرخسي في اصوله للقياس تفسير هو المراد
بصيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته فعل الضرب فان له تفسيرين
هو المعلوم وهو رتبة وهو ايقاع الحشية على جسم حي ومعنى هو المراد
بدلالة صيغته وهو الايام لانها لفظ شمس الاية رحمه الله قوله
انما الثابت بظاهر صيغته فالنقد يقول ان قبل الفعل بالنقل
اي اجزه به وقدره به وذلك ان نقل الشئ لغوي ففعل مثله
ونظيره وقد شتم ما يخفى بين اثنين من المنازعة قياسا وهو
ماخوذ من قابضة قياسا وقد شتم هذا القياس نظرا لحاجتنا لانه
من طريق النظر يترك وقد شتم اجتهادا لان ذلك طريقه فثبت

۱۰۰

الحمد لله
الذي هدانا لهذا

الشيخ

والله اعلم

وقد صح

عبرانی

في الأحكام رد الشئ الى نظيره ليكون مثلاً له في الحكم الذي
 وقعت الحاجة الى اثباته وهذا شئ ما يجري بينهما المناظر من مقايمة
 لا شئ ككل واحد منهما يسعى لجعل جواباً في الجوابه مثلاً لما اتفقا
 على كونه أصلاً بينهما يقال قايمة مقايمة وقياسا وقصد ذلك
 نظرا أيضا لانه لا نصيب انكبا النظر عن اضافة ويسمى ذلك
 اجتماعا عما اذا ايضا لان يكثر المحمود يحصل هذا المقصود الى
 هنا فقط شئ لا يمتد فراعنا ان الشئ لم يذكر تحديد القياس
 اصطلاحا وفيه اختلاف كما في ميزان الأصول واما ما يات
 جد القياس وحقيقته عند الفقهاء والمتكلمين فقد اختلفت
 عباراتهم واكثرها فائدة وبعضها قريب من الصحة نحو قولهم القياس
 رد حكم المسكوت عنه الى المنطوق به او اعتبار غيره المنصوص في الحكم
 المحمى جامع بينهما وهذا سبيل لانه ليس بحد شامل فان هذا يستقيم
 في اشرعيات دون العقلية لان المسكوت والنطق والنقل
 نذكر في باب الاقناع ولا بد من المنع الجامع ويقضي به
 لا بد من بيان الصلاح والاعتراض نحو قولهم القياس قديمة حكم لا
 بعلة الفرق هو نظيرة وهو فاسد لان حكما الاصل من الجرمة والحد
 وعلمه وصفا الاصل والانتقال على الاوصاف والتعدية
 محال ولكن ثبت مثل حكم الاصل بمثل علمه في الفرع ولان
 القياس يجري بين المعدومين بان يقال المعدوم بعد الوجود
 بالمعدوم الذي لم يوجد كما يقال زوال العقل وعدمه بسبب
 الجنون بعدم العقل في الطفل في حق سقوط الخطاب لمعه
 جامع بينهما وهو الحق عن تفهم الخطاب وادراك الواجب وذكر
 الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل اسم يقع عليه

عليه غيره والفرع اسم يقع على غيره والمعدوم ليس بشئ ولان
 الاصل سابقين والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق واللاحق
 لا يقع والحكم الصحيح ان يقال القياس بانه مثل حكم احد الحكمين
 عمل علمه في الآخر وانما ذكرنا لفظة الإجابة دون لفظة الإثبات
 واتجهيل لان اثبات الحكم بتصيله وبالحادة فمثل اسم تعال
 فهو مثبت للحكم اما القياس فهو فضل القياس وهو تبيين
 واعلم ان حكمه اسم تعال كذا وعلمه كذا وهما موجودان في الموضع
 المختلف فيه وانما ذكرنا مثل الحكم لان عين الحكم من الجمل والفرع
 والوجوب والجزاء وصف الاصل فلا يتصور حكم الاصل
 بمثل تلك العلة وانما ذكرنا المذكورين دون الشيين
 ودون الاصل والفرع حتى يكون القياس شاملا للمعدوم
 والموجود لان المعدوم يذكر ويحذف وان لم يكن شيئا وان
 ثبت قلت تبيين مثل حكم المتفق عليه في المختلف فيه بمثل
 علمه الى هنا فقط ميزان الأصول وقال صليحي المعتبر لاختلاف
 الناس في جد القياس حجة بعضهم بانه استخراج الحق وهذا
 يلزم عليه ان يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص
 والظواهر قياسا ولم يذكر ذلك ايضا من حجة بانه استدلال
 وحد بعضهم بانه التشبيه وهذا يلزم عليه ان يكون من قال
 ان الارز يشبه البقرة الصلاة قايسا وان بوصف الله تعالى
 بانه قايس اذا شبه بين الشبهين وحده ابو هاشم بانه حمل الشئ
 على غيره واجزا حكمه عليه وان اراد استخراج حكمه عليه لاجل التشبيه
 فصحيح وكان لحج الترخيم كذلك وان لم يرد ذلك لانه لان
 اثبات الحكم في الشئ من غير تشبيه بينه وبين غيره يكون مقبدا

في القياس
 في القياس
 في القياس

ومن ابتداء ثابت في الشيء حكما لا يكون قايما وان اتفق ان يكون
 ذلك الحكم ثابتا في غيره وحكمة ففهم القضية بانها تجعل الشيء
 على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبهة وأما من هذا ان
 ان أخذ بانها تحصيل حكم الأصل في الفرع لا شعبة مما في علم الحكم
 عند المجتهد وقد دخل في ذلك الحكم بين الشيئين في الاشتباة
 وفي الشيء وانما قلنا يشبهه عند المجتهد لان المجتهد قد يظن أن
 ان بين الشيئين شعبة وان لم يكن بينهما شعبة فيكون ردّه اليه
 قياسا وانما أخذنا القياس بما ذكرناه لان المعقول من القياس
 ان يكون قياس شي على شيء الا ترى ان الانسان اذا قال
 بنيت هذا الشيء قبل له على ما اذا بنيت ولو انبت الانسان حكم
 الشيء في غيره لا يشبه بينهما لكان مستديرا بالحكم فيه غير مراع للحكم
 الأصل فان قيل ليس لفتحا يسمون قياسا الحكم قياسا
 وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لا شعبة مما في علم الحكم
 هو تحصيل فتحي حكم الشيء في غيره لا افتراهما في علم الحكم وثالث
 قول القائل لو لم يكن الصواب من شرط الاعتكاف لما كان من شرطه
 وان نذر ان يعتكف بالصوم كالصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف
 لو لم تكن من شرطه وان نذر ان يعتكف بالصلاة فالصلاة هو الصلاة
 والحكم هو الحكم فلو لم يكن من شرط الاعتكاف وليس بنيت هذا الحكم في
 الفرع الذي هو الصواب وانما بنيت بغيره ولم يفتحا في العلة بل
 افترا فبما لان العلة التي لها لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف
 في كونها غير شرطية مع النذر وهذا المعنى غير موجود في الصم
 لانه شرط في نذر الجواب انه اذا كان المقبول
 من القياس ان يكون قياس شي على شيء ولا يكون قياسا عليه الا

وقد اعتد به حكمه ولا يكون القياس معتبرا بالحكم الا وقد اعتد
 الشبهة بينهما وكان ذلك لا يغير قياس الحكم وحجب تبيينه
 قياسا بما ذكرنا من حيث كان الفرع معتبرا بغيره على بعض الوجوه
 فلا يثبت في دونه في الجذر ويجوز ان يثبت القياس بين الشيئين في
 الطرد والعكس فتعقب القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتباره
 تعليل غير وهذا الحد يشمل ولا القياس انما قياس الطرد فقد
 حصل الحكم في فرع باعتبار تعليل الأصل وانما قياس الحكم
 فانه قد اعتد فيه لتعليل الأصل لغير حكمه عن الفرع لا افتراهما
 في العلة واذا أخذنا القياس بذلك فتبين ان القياس الطرد
 وفي الحكم وقياس الطرد هو ما ذكرناه او لا قياس الحكم
 هو تحصيل تعقب حكم الشيء في غيره لا افتراهما في علم الحكم وثالث
 القياس الشرعي فهو المنقسم لا كون العقل فيجاء وحسنه وكون
 فعله اول من فعله او يكون تركه اول من فعله وكونه واجبا
 وأما الأصل فذكر في ضي القضية انه مستعمل في اربعة اشياء
 احدها الطريق الى الشيء كالكتاب هو اصل الاية كالمحكم الحكم
 المتبني عليه واحدها الشيء الذي لا يصح العمل بغيره الا مع العلم به
 كالموصوف والصفة واحدها الحكم الذي يقاس على غيره كالجواب
 الحكم بعوض غير معتد فانه يقال ان هذا اصل في نفسه ويمكن ان
 يقال ان قولنا اصل مستعمل على الحقيقة وعلى الحال والمستعمل
 على الحقيقة هو ما يتقرر عليه غيره ويستند اليه وهو ضربان
 احدهما يتقرر عليه حقيقة كالمعنى في الشيء يتقرر على العمل بالشيء
 وقد بوضف الشيء ايضا بانه اصل صفة والضرب الآخر يتقرر عليه

استنوال يعني
 الاستدلال
 اشياء

العلم ما يشي بان يكون طوطا اليه وهو ضربان احدهما يكون طوطا
 انية بطرف التشبيه وهو اصل القياس والاخر غير طوطا للتشبيه
 وهو الموضع وغيره او اما المست اصله الحجاز فهو جواز دخول
 الحجاز بغير اجرة بغيره وانما يجوز ان يسميه ذلك اصلا لانه اشبه
 الاصول المتفق ذكرها من حيث لم يستند حكمه من غيره فاما
 اصل القياس فقد اختلف الناس فيه فقال المنطوقون الاصل
 الذي يقاس عليه الارز هو الخبر الدال على ثبوت الربو في البر وقال
 الفقهاء بل هو الشيء الذي ثبت حكم القياس فيه بالنص كالبر او نقول
 هو الذي ليس بين العلم والاصل حكم القياس فيه وقال بعضهم هو
 حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر جراما والكلام
 في ذلك يكون من وجهين احدهما الذي يقع النظر فيه حتى
 يعلم حصول الحكم في الارز والاخر هل فائدة قولنا اصل ثابت
 في كل واحد من هذه الاشياء ام لا وانما الحق ان يوصف بانه
 اصل اما الكلام في الاول فهو ان القياس ينظر في الاوصاف
 بغيره فيبيع الارز متفاضلا من غير يتعلق بالحكم وبالعلة لم ينظر
 هل العلم موجود في الارز ام لا فان كانت موجودة انبجها الحكم
 ولو لم يكن فيبيع البر متفاضلا ضرورة امكانه قياسا لارز عليه
 وانما فتح الان المستند لال بالحبر على ثبوت الربو في البر
 لانه ليس بحكم ذلك ضرورة ولا بدليل عقل وهذه الجملة لا بد
 منها ولا خلاف فيها فان خالف فيها احد ما ذكرناه بقصد قوله
 والكلام في الوجه الثاني هو ان وصف الخبر الدال على ثبوت
 بيع البر متفاضلا بانه اصل لبيع الارز صحيح لانه عليه

باجرة غير مقدرة
 ع

يتفرع فيبيع الارز متفاضلا من حيث كان الخبر دالا على
 ما اذا نظرنا فيه معلنا علة القياس وخطاها اثبتنا القياس في الارز
 واما وصف البر بانه اصل فمقتضى ان العلم بكونه ليس سبق
 العلم بحكم الارز وان حكم الارز يتفرع على حكم البر والبر
 نفسه اصل لحكمه لان الشيء اصل لصفته والذي يبين ان حكم
 الارز يتفرع على حكم البر هو ان اذا نظرنا في حكم البر وخطاها علة
 امكان قياس الارز عليه فضا يحكم الارز متفرعا على حكم البر من
 هذه الجهة وليس يلزم عن هذا ان يصف البر قيل الشرع باله اصل
 لانه انما كان اصلا اذا ثبت فيه الحكم الذي اذا نظرنا فيه وقصفا
 يوصلنا الى الحكم غيره ومعلوم ان الربو الركن ثابتا في البر قبل الشرح
 فلم يكن اذا ذال اصلا واذا كان لوصف البر بانه اصل وجبة صح
 لم تكن القياس اصطلاحا على وصف ذلك بانه اصل فاما وصف
 حكم البر بانه اصل لحكم الارز فله وجه صحيح ايضا لان حكم
 الارز يتفرع على حكم البر من الوجه الذي ذكرناه واما
 الفرع في القياس فهو عند المتكلمين الحكم المطبوع الثابت بالتعليل
 كبيع الارز متفاضلا لانه هو المنفرد على غيره ودون نفس الارز
 وعند الفقهاء ان الفرع هو الذي يطلعت حكمه بالقياس وهو ايضا
 الذي يتعدى كاليه حكم غيره والذي يتأخر العلم بحكمه كالارز واما
 سموا ذلك فرعاً لان حكمه يتفرع على غيره وما ذكره المتكلمون
 اولى لان نفس الارز ليس يتفرع على غيره واما المنفرد بحكمه
 واما الشبهة فهو ما يشترك فيه الاثنان من الصفات سموا
 كانت صفة ذاتية او غير ذاتية كاشتراك الجسمين في السواد

وقد يكون صفة تفيد حكما عقليا أو سمعيا وغرض الفقهاء
 من ذلك ما اقتضى الجدل السمعوي أما التنشيطية فقد قيل
 هو في الأصل ما به التمسك مشيئا لغزيم كما التزمك هو ما به
 يكون الشيء في حكم الغزيم وقد استعمل في الاعتقاد والظن
 والخبر فقال لمن لا خبر أو اعتقد أن الله سبحانه يشبه
 الأشياء بأنه مشبه وإن خبره تشبيهه وأما قولنا علة
 فاستعمل في عرف اللغة وفي عرف الفقهاء وفي عرف المنطقين
 أما في عرف اللغة فاستعمل فيما أثر في أمور من الأمور سواء
 كان صفة أو كان ذاتا أو سوا أثر في الفعل أو التعليل فيقال
 محي يدع علة فيخرج وعرو وفي أن لا يخرج عرو ويسمى المرض
 علة لأنه لا يخرج عرو وقد التزمنا في العلة في عرف الفقهاء فمما
 ما أثرت حكم شرعي وأما يكون الحكم شرعا إذا كان مستقدا
 من الشريعة وأما في عرف المنطقين فاستعمل في الحجاز وعلى الحقيقة
 أما الحقيقة فاستعمل في كل ذات أو جئت لا لا غيرها القول
 بعضهم أن الجركة علة موجبة لأن الخلق متحرك وأما استعماله
 على الجارية فمنه أن يكون العلة مؤثرة في الآخر قولنا ان السواد
 علة في لون الاسود اسوداي فهو علة في تسميته اسود ومنه
 ما يؤثر في الشيء وهذا منه ما يؤثر في الشيء كما يؤثر البياض في
 في انقضاء السواد ومنه ما يؤثر في الانيات وهذا منه ذات
 مؤثرة كما يؤثر السبب في المشي ومنه صفة تنفع صفة كما تنفع
 صفة الجوهر كونه متحركا قال هذا قول شيخنا وأما سوا
 كل واحد من ذلك علة لأن لها تأثيرا في الإيجاب لأنهم لا يمتنعون

عنه

منه الأقسام علة الاناد أو سوا القسم الاول علة على الحقيقة
 لأنها موجبة على كل حال من غير شرط وليس كذلك
 الأقسام الأخر وأما المعال فهو ما طرقت عنه فقلنا
 بها وهذا هو الحكم الثابت في الأصل لأنه الذي لا يغير أو لا
 تطلب عنه فعمل بها وأما المطلوب فهو الذي أثرته
 العلة وأثبتته وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت في الشيء
 لأن من حيث هو ثابت في الأصل لأنه لا يغير العلة واختار
 اصحاب الشافعي كأما الجرمين والغزالي وغير الذين أرادوا
 عبادة القاضي ابن بكير فانه قال القياس حمل معلوم
 على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بامر جامع بينهما
 من حكم أو صفة أو يقيهما عنه قال إمام الحرمين وفي ذكر
 المعلومة يحتمل الموجود والعدو والشيء والاثبات فانه قال
 حمل شيء على شيء لكان ذلك جسر القياس في الموجودات
 وسبيل القياس أن يجري في الوجود والعدو ثم يشر في الحمل
 لما كان فيه ضرب من الإجمال عند تقدير الاقتصار
 عليه فقال في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما فقول
 حمل معلوم على معلوم أراد به اعتبار معلوم معلوم ثم لا علم
 أن التحكم بما يحمل ليس من القياس بسبيل وأما القياس
 من يحمل جامعا على غيره ما ينفقه مطلقا كان أو محققا
 ذكر الجامع فترصفه الحكم وصفة في ثبوت أو اثبات
 فصفة نتيجة كالأمر على الجملة أي كالأمر القاضي ابن بكير
 وقال الغزالي في مستصفاه اما قول من قال في حد
 القياس أنه الدليل الموصل إلى الحق أو العلم الواقع بالعلم

نقل

معاول

عن نظر أو رد غائب ال شاهد في بعض هذا غير من القياس
وتعنه أخص بالإحاطة لا الإطبات فيه والبعده منه إطلاقاً
هذا لانه اسم على تركيب مقدمتين يحصل منها نتيجة لقول
القال كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فيلزم منه
ان كل نبيذ حرام فان لزوم هذه النتيجة من المقدمات
لا شك في كون القياس مستند في اثبتان اجدها الى
الآخرين من المساواة اذ يقول العرب لا يقاس فلان
الى فلان في عقلم وتسميه وفلان يقاس الى فلان وهو عبارة
عن معنى اضافي الى شيئين الى هذا لفظ العزالي وقول اهل
المنطق القياس قول موقوف من اقوال اذ اسلمت لزومته
قوله اخبر واراد ابا الاقوال المقدمتين لقولهم العالم
متغير وكل متغير حادث واراد بالزوم قول آخر
النتيجة وهو قولهم في زمان العلم حادث وفيه اشارة الى
ان القول المؤلف اذ المؤلف لا يكون قياساً وانما قيد
بقوله اذ اسلمت لان الاقوال يجوز ان تكون كاذبه لاصحة
مقتضىها والصحيح في مقتضى المؤلف قول **قوله** لا واما
المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مذكور في الحكم
الشرعي ومقتضى من مفاضله اي واما المعنى الثابت بدلالة
صيغة القياس في بدلالة معناه لانه لا المعنى الثابت لانه
فهو ان القياس مذكور من مدارك اجرام الشرع
يذكر به حكم الشرع وهو مقتضى من مفاضل الشرع
بفصل به والمدرك محل الدرك والذكر اسم بمعنى الادراك
وجعل القياس مذكوراً لانه يذكر به الحكم ويعلم به والمفصل

محل الفصل والقياس بفصل به بين الجواز والفساد والحوال
والحرمان فكان مقصلاً **قوله** وهذه جملة لا تقتل الا
بالسوط والبيان اي جملة ما ذكرنا من كون القياس
مذكوراً من مدارك الشرع لا تعلم الا بالشرح والبيان
قوله وميان ذلك ان الله تعالى كلنا العلم القياس
بطريق وضعه على مثال العمل بالبيانات لمحل الاصول
شهوداً في شهود الله تعالى ومعنى النصوح هو شواهد
وفي العلة الجامعة بين الفروع والاصول ولا بد من صلاح
الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحها في الشرع
بالجورم والعقل والبيان ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح
شهادة الشاهد بلغة الشهادة خاصة وعقد اليمين واستقامته
لا كالمطلوب فكذلك هذه الشهادة ولا بد من طالب
الحكم على مثال المدعي وهو القائل وكل من مطلوب وهو الحكم
الشرعي ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة
ولا بد من العمل اصلاً او المحض في محل النظر والمحاطة
ولا بد من حكمه بمعنى القاض وهو القلب واذا ثبت ذلك
بقى للشهود عليه ولاية الدفع كما في شواهد الشهادات
اي وميان السوط والبيان في كون القياس مذكوراً من
من مدارك الشرع ان الله تعالى كلنا العلم القياس
على ما قال تعالى واعتبروا يا اولي الابصار قد ان القياس
مذكور من مدارك الشرع فلو لم يكن مذكوراً لم يكن العمل به
بطريق وضعه الله تعالى ذلك الطريق على مثال العمل بالبيانات
فلا اصول شهود وهي الكتاب والسنة والاجماع وشهادة

الاصول الذي هو مناط الحكم وهو الذي يستنبطه علم جامعة
 بين الاصل والفرع وانما فسرنا المعنى بالجملة احترازاً عن معنى
 العنصرية لانه ليس بعلة ولا شهادة لانه على الحكم في الفرع
 ولا بد من صلاحية الاصول التي هي الكتاب والسنة
 والاجماع للتعليل بان تكون صالحة للتعليل بان تكون
 معقولة المعنى لانها اذا لم تكن معقولة المعنى لا يستقيم
 التماس وهذا كصلاحية الشهود للشهادة في مجلس القضا
 بوجود الحرية والعقل والبلوغ فاذا فقد احده هذه المعاني
 لا تسمى الشهادة ولا بد من صلاحية الشهادة ايضاً بان
 يكون الميّن الذي هو مناط الحكم وكفافيها لاضافه الحكم
 اليه نحو افتقار العلة المعقولة عن السلف لصلاح شهادة
 الشاهد وهو ان تكون الشهادة بلفظ خاص وهو اشهد
 حتى اذا شهد الشاهد بلفظ عام او يتقن او اجلف لا تقبل
 ويشترط في شهادة الشاهد في فصل الخصومات العدالة
 بان تكون صدقا والاستقامة بان تطابق دعوى
 المدعي فان المدين اذا ادعى على آخر الفدية فشهد الشهود
 بالفساد لا تقبل فلذلك هذه الشهادة يشترط فيها العدالة
 والاستقامة فالعدالة بطور اتم في غير هذا الموضع
 بالكتاب والسنة والاجماع والاستقامة بمطابقة
 الوصف للحكم المطلوب وان لا يكون فيه فساد الوضع ولا بد
 من طلبة الحكم كالتالي في باب الخصومات وهو المدعي
 والطالب بالحكم في التماس هو القاتل ولا بد من مطلوب
 في الخصومات وهو التماس الذي يدعيه المدعي والمطلوب هنا

هو الحكم الشرعي في الفرع ولا بد من متيقن عليه كانه الخصومات
 وهو المدعى عليه والمقتضى عليه هنا هو الخصم ان كان التماس في
 موضع النظر والحاجة مع الخصم وان لم يكن في موضع التماس
 كان مقتضى عليه هو التماس ضرورة فعل البدن به اصاله لان
 التماس ليس بموجب العمل بل بموجب العمل بالبدن فكان
 العمل بالبدن اصلاً فيلزم من ذلك اعتقاد القاض ضرورة التماس
 تعال ولا تقتض ما ليس كبدن علم ولا بد من حسن العمل بالبدن
 كالحاكم في الخصومات وهو القاض والحكم في التماس
 هو القلب فيحكم بتأثير الوصف في الاصل فيثبت مثل حكم
 الاصل في الذي يثبت مثل ذلك الوصف في الفرع واذا ثبت
 جميع ما قلنا في التماس ولا يتبع بعد ذلك الا الدفع من
 المشهود عليه وهو الخصم في موضع الحاجة كانه الخصومات
 اذا تمسك الشهادة لا يتبع الا الدفع من المشهود عليه وهو
 المدعى عليه فان قلت كيف جعل الشاهد القلب مقتضياً عليه
 او لا وجعله قاضياً تأييداً والقاضي والمقتضى عليه غيران فكيف
 يكون القلب الواحد قاضياً ومقتضياً عليه قلت انما جعل
 القلب مقتضياً عليه ولا ضمناً لا قصد الا ان مقتضى عليه قضاء
 واصالة هو البدن فكان القاضي والمقتضى عليه غيرين فامر
 بدوران يكون التماس الواحد قاضياً ومقتضياً عليه اما كون القلب
 مقتضياً عليه ضمناً بالاعتقاد بعد ان يكون البدن مقتضياً عليه
 بالعمل قضاء فلا يوجب التماس لانه كمن شئ ثبت ضمناً ولا
 يثبت قضاء الا اذا جزم بالملك المدعي كانه القاضي نفسه
 مقتضياً عليه ضمناً بالحكم على المدعى عليه حتى اذا ادعى القاضي بعد

نرى ان القاضي
 صح

ذلك لنفسه لا يضر وكذلك اذا قضى الفاض بثبوت الرضائية
 بشهادة الواجد العدل فيما اذا كان بالسماعة يثبت
 الحكم في العموم وتبين الصورة كما في المسلمون وحب على الفاض
 ايضا فثبت الحكم بالصور على المسلمين وقال شمس الائمة الخ
 في فصل بيان ما لا بد للثابتين من مفرقة واقام المعنى الذي
 هو المراد باللائحة وهو انه من مدرك الحكم الشرع
 ومفصل من تفاصيله وانما يثبت هذا بسط الكلام فنقول
 ان الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأى والاعتبار وجعل ذلك
 موضوعا لامثال ما يكون بين العباد ما شرعه من الدعوى والبيان
 فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى واجمع امره عزالة الشبهة
 في الدعوى وصحة النص شهادة انه عزالة شهادة الشاهد
 فلا بد من صلاحية الشاهد بكونه حرا عاقلا بالغا كذلك
 لا بد من صلاحية النص لكونه شاهدا بكونه معقولا المعنى
 ولا بد من صلاحية الشهادة بوجوده فكذا لا بد من
 صلاحية الوصف الذي هو عزالة الشهادة وذلك بان يكون
 ملائما للحكم او مؤثرا فيه على ما يبين الاختلاف فيه ولا بد
 تامورا مقام الطالب فيه وهو لقائهم ولا بد من مطلوب
 وهو الحكم الشرعي فالمقصود تعدية الحكم الى الفروع ولا بد
 من مقصود عليه وهو اقل ما يثبت عليه العمل بالبدان ان
 كان يحتاج نفسه وان كان يحتاج غيره فلا بد من خصم
 هو كالمقضى عليه من حيث انه يلزمه الانقياد له ولا بد
 من فرض فيه وهو القابل لثبوت القاض في الخصومات ثم بعد
 اجتماع هذه العاقلات يمكن المشهود عليه من الدفع كذا في الدعوى

المشهود

المشهود عليه يمكن من الدفع بعد ظهور راجحة فان تلمذ الامر
 انما يثبت بالاعتراض عن الدفع وبما خلف الانسان في بعض هذا الشافعي
 معتبر من علماء الاثنا عشر القاض ابو زيد باب القول
 في احوال لا بد للثابتين من اربعة اقسام من اصول العمل وهو
 مشهود الله تعالى على الحكماء فيما لا يضر فيها ولا بد من معنى
 جامع بين الاصل والفروع وهو الشهادة ولا بد من قايص وهو
 خطا لم يعرفه الحكماء فيحتاج اليه بقراءة وهو الحق الجامع
 بين الاصل والفروع ولا بد من حكم يثبت لديه فيحكم به وهو الظاهر
 ولا بد من مشهود به وهو الحكم المطلوب ولا بد من صلاحية
 الشاهد للشهادة كما في شهود المعاصرين من جبرية وعقائدية
 وهكذا الاصل بحيث ان يكون صالحا للتبليغ ولا بد من اعتبار
 الخوصص صالحا كما يعتبر لفظ الشاهد ولا بد من اعتبار العدالة
 كما في الشاهد ولا بد من مشهود عليه وهو المبدأ فاللسان
 يلزمه الاقرار بحكم تلك الشهادة ولا بد من العمل به هذا
 اهاج نفسه فما اذا اخرج غيره فبما في المناظرين مثال
 المتخاصمين في حقوق الناس والحيث بمقتضى الدعوى واللسان عزالة
 المنكر والقيام بشهادة والاصل شاهد والحيث مستشهد
 والحكم مشهود به واللسان لسانه ولا بد من مشهود عليه
 والقلب عنه حاكم عليه وتأنيده اوصف عد الظاهر في هذه
 جملة لا بد للثابتين منها وقد خالفنا الشافعي في بعضها على ما نذكر
 في تفاصيل هذه الجلة ان شاء الله تعالى الى هذا لفظ التوقيف
 قوله لا هذا مذ هب عامة اصحاب النسخ صلى الله عليه
 وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله

لانه لا ينفذ
 العاقلات
 فقولنا بالانحالة

وهو كالمشهود
 دون اعلا
 اتين

اي من السائل

عنه

يَكُنْ عَلَى وَجْهِ الاجْتِاحِ بِالْقِيَاسِ وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ
الصُّلُوحِ وَالتَّوَسُّطِ بَيْنَ الظُّهُورِ وَذِكْرِ الْمَسَائِلِ لِيَتَّبِعَ مَا قَصَدُوا
مِنْ الصُّلُوحِ إِلَى الْأَقْرَبِ وَهَذَا إِنَّمَا لِيَتَّبِعَ قِسْداً عَلَى مَنْ تَأَمَّلَ
أَدْنَى تَأَمُّلٍ فِيهَا يُعْلَمُ أَنَّ الصَّحَابَةَ فِي هَذَا الْبَابِ قَرَّبَتْ بَعْدَ تَعْلِيلٍ
مُتَّحِلٍ يُقَالُ لَهُ دَاوُدُ الْأَصْحَمِيُّ فِي قِسْطِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ مِنْ
غَيْرِ أَنْ يَقِفَ عَلَى مَا هُوَ مُرَادُ كُلِّ فَرَقٍ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَهُ وَلَكِنْ
أَخْطَأَ قَائِمُ كُلِّ كَلَامٍ وَلَمْ يَتَسَّخَّرْ مَا تَنَاضَلُ فِيهِ الْيَتَدِينِ
لَهُ وَجْهٌ فَسَادُهُ عَلَى الْقِيَاسِ لَا يَكُونُ حُجَّةً وَلَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ
فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَتَابِعَهُ عَلَى ذَلِكَ أَصْحَابُ الظُّوَاهِرِ الَّذِينَ
كَافَأُوا شَرْعَهُمْ فِي تَرْكِ التَّأَمُّلِ وَرَوَى بَعْضُهُمْ هَذَا الْمَذْهَبَ عَنْ
قِتَادَةَ وَمَسْرُوقٍ وَابْنِ سَيَرٍ وَهُوَ أَقْبَرُ عَلَيْهِمْ وَقَدْ
كَافَأُوا الْعَمَلُ مَنْ أَنْ يَسْبُغَ إِلَيْهِمَا الْقَصْدُ لِمَا خَالَفَهُ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ فَيَا هُوَ طَرِيقُ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بَعْدَ مَا
تَدَبَّرْتُ لِقَوْلِهِمْ **ثُمَّ** لَبَّيْكُمْ نَفَاةً الْقِيَاسِ دَلِيلُ الْعَقْلِ
لَا تَصِلُ الْمَعْرِفَةُ شَيْءٌ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ بِهَا وَالْقِيَاسُ يَشْبِهُ ذَلِكَ
وَقَدْ بَعْضُهُمْ لَا يَحْتَمِلُ بِالْإِدْلَالِ الْعَقْلِيَّةِ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ
أَصْلًا وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ بِنَايَةِ الْعَقْلِيَّاتِ وَقَدْ بَعْضُهُمْ لَا يَحْتَمِلُ
بِهَا إِلَّا عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ لَا مَكَانَ
الْعَمَلِ بِالْأَصْلِ الَّذِي هُوَ اسْتِجَابُ الْحَالِ وَهَذَا أَقْرَبُ أَقْوَامٍ
إِلَى الْقَصْدِ الْمُنْهَلِ لِقَوْلِهِمْ شَمْسُ الْإِيمَةِ وَقَدْ **لَكِنَّا** فِي مِيزَانِ الْأَصُولِ
الْقِيَاسُ فَيُحْتَمِلُ فِي الْأَصْلِ عَقْلٌ وَشَرْعٌ عَلَى الْقِيَاسِ الْعَقْلُ
حُجَّةٌ وَطَرِيقٌ لِمَعْرِضِ الْعَقْلِيَّاتِ عِنْدَ عَامَةِ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ وَهُوَ
قَوْلُ الْبَرَاهِمَةِ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الْمَقْبُورِينَ بِالصَّاحِبِ الْمُسْتَكْرَمِ

الاجتهاد

لِلْإِيمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَقَالَ لِمَا الشَّيْبَانِيُّ مِنَ الدَّهْرِيَّةِ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ
لِمَعْرِفَةِ الْأَشْيَاءِ إِلَّا بِالْحِسِّ وَانْكَرَتْ كَوْنُ الْحِزْبِ وَالْعَقْلِ مِنَ الْقِيَاسِ
الْمَعَارُفِ وَقَالَ لِلْمُجْتَدَةِ وَالْإِمَامِيَّةِ مِنَ الرُّوَافِزِ وَالْمُتَابِلَةِ
مِنْ الْمُشْتَبَعِ وَالْحَوَاجِ إِلَّا الْعِدَاتُ مَعْرِضُ الْقِيَاسِ لَيْسَ
حُجَّةً فِي الْعَقْلِيَّاتِ فَتُخْتَلَفُ فِيهَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ الْمُجْتَدَةِ وَالْإِمَامِيَّةِ
الْمُجْتَدَةِ هُوَ قَوْلُ الْإِمَامِ الْمُعْصُومِ وَقَالَ **لَكِنَّا** الْحَوَاجِ وَالْمُشْتَبَعِ
أَنَّ الْحُجَّةَ هُوَ ظَاهِرُ الْكِتَابِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ دُونَ الْقِيَاسِ
إِلَّا أَنَّ الْحَاذِلَةَ الْمُشْتَبَعَةَ لَوْ أَنَّ الْفَرُوعَ لَرَأَى الْقِيَاسُ حُجَّةً
لِحَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهِ لِحُدُوثِ الْحَوَادِثِ سَاعَةً فَسَاعَةً لَا يَجُودُ
حُكْمُهَا فِي الْكِتَابِ وَلَا حَاجَةُ إِلَيْهِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ لِمَوْجُودِ هَلْ
الْكِتَابِ وَهَذَا الْمَسْئَلَةُ مِنْ مَسَائِلِ الْكَلَامِ تُعْرَفُ بِحُجَّتِهِ أَنَّ شَأْنَهُ
اللَّهُ تَعَالَى وَأَمَّا الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ وَهُوَ الْقِيَاسُ فِي أَحْكَامِ
الْحَوَادِثِ لِمَا لَطَرَفُ لِمَعْرِضِهَا سَوَى الشَّرْعِ وَلَيْسَ فِيهَا نَصٌّ
ظَاهِرٌ وَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيهِ قَائِمَةً عَامَةً فَقَرَأَ الْمُتَحَنِّينَ
أَنَّهُ حُجَّةٌ حَسْبُ الْعَمَلِ بِأَوَّلِ أَصْحَابِ الظُّوَاهِرِ مِثْلَ دَاوُدَ الْإِمَامِيَّةِ
وَمَنْ تَابِعَهُ وَقَوْمٌ مِنَ الْحَزْبِ لِمِثْلِ النُّزَامِ وَالْقَائِمِ شَائِبِ
وَالشَّطُّونِ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ وَهُوَ قَوْلُ مَنْ عَلَى الْقِيَاسِ فِي الْفُرُوعِ
إِلَى هُنَا لِقَوْلِ الْمِيزَانِ وَقَالَ **لَكِنَّا** أَصْحَابُ الْحَرَمِ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ
فِي كِتَابِ الْبَرْهَانِ الْقِيَاسُ فَيَا ذِكْرَ أَصْحَابِ الْمَذَاهِبِ
يَنْتَقِصُ إِلَى عَقْلٍ وَشَرْعٍ فَرَأَى طَرِيقَ الْفُرُوعِ وَالْأَصُولِ وَالْمُسْتَكْرَمِ
تَقَرُّوا عَمَّا ذَمُّوا فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى الْقِيَاسِ وَقَالَ
الْبَاقُونَ هَذَا مَذْهَبُ مَنْ جَرَى الْمَنْظَرُ وَالْقَوْلُ فِي أَثْبَاتِهِ مُتَعَلِّقٌ
بِقَبْلِ الْكَلَامِ وَقَالَ **لَكِنَّا** قَائِلُونَ بِالْقِيَاسِ الْعَقْلِ وَالسَّمْعِ وَهَذَا

الاجتهاد يقال
لهم القعدة
والمناجزة
الاجتهاد لا يتم
بشيء إلى حجة
س غير الحق
وكان من رعايتهم
وكان حجة
من عامر نافع
من الازدحام
قد اجتمعوا على
مع القوارح على
ابن الزبير
تقدموا
ذكره أبو حنيفة
الوارث

من القياس والقياسيين من الفقهاء ذهبوا إلى أن
 المقول بالقياس العقل وحده والقياس الشرعي وهذا
 مدعى النظم وطوائف من الروافض والاباضية والائتلاف
 ومعتزلة فرق الخواص إلا الجذبات منهم من يقر بواجبات
 من القياس الشرعي وصاروا يرون المنهج عن القياس
 النظري والأمر بالقياس الشرعي وهذا مذهب السكك
 جليل والمقتصدون من أصحابه فليس ينكرون أيضا نظري
 العقل إلى العلم ولكنهم ينفون عن الاستغناء
 وذهب الغلاة من المشيئة وأصحاب الظواهر إلى رد القياس
 العقل والشرعي إلى هذا لفظ كتاب البرهان ثم اعلم
 أن النظم وهو إبراهيم بن سيار بن هاني من رؤساء المعتزلة
 يأنه فيقال الجاهل في كتاب الموال والهرب وراس
 المعتزلة بجلال وهاموليان وأصل بن عطاء مؤيد
 ضمة أو بن حزم أو بن هاشم كل ذلك يقال وهو الذي
 يقال له وأصل الغزال ولربك غزالا وما ذكره مثل قوله الخ
 الجذبة ولربك حذاء ومحمود بن عبيد مؤيد بن الحديوية تراجم
 بن عتيق تراجم بن حمادة وقد روي عنه ولحقه في كتاب
 الرياسة بعد المعتزلة بن أبي جارة وهو مؤيد لفرقة المعتزلة
 الطويل وهو عثمان بن خالد مؤيد إلى المعتزلة الملائكة وهو
 مؤيد لفرقة سائر فرقة بن سائر وكان خاصا بغير ودون
 وأصل والمذهبية كان يذهب وكان عمره ويقدم عثمان على
 علي ويقيم في عثمان وخارجة وقائمه ويقف في علي وطلحة
 ولا يفضل في أقل من ما يتي دهره وكان أصله خلاف

في القياس
 في القياس
 في القياس
 في القياس

قال الحسن
 القيات أن مؤيد
 عمرو بن عبد
 وداد بن
 عطاء بن
 عثمان بن
 عبد بن
 ابن
 ومات
 ابن
 وأصل من أهل
 مدبر الرسول
 ما شئتم

ذكر

ذلك وجف مؤيد بن قزاة وكان بعد مؤيد عبد الحميد
 الذي يقال له الزاد وهو عبد الحميد بن أبي جعفر الخزاز
 مؤيد من مازن بن مالك بن عمرو بن نهم وكان بعد
 الرياسة أبو بكر الأخفش مؤيد بن شيخان ولم يستقبل الناس
 لأجد بعد وأصل أكثر ما استقبلوا إلى عمر التفرغ
 وهو جعفر بن عمرو بن الجوام مؤيد لآل أبي بكر وكان من
 أطول الناس رجلا ونحو ذلك ثم تفرقت المعتزلة على
 فرق خمسة رؤساء كل فرقة أطول أو هو أبو كذا ويقال
 هذا قول أصحاب أبي كذا وكان عالما بالخارج ومذاهبهم
 والرد عليهم وكان عالما بمذاهب الزيدية والرافضة
 وأصحابهم واسمه عمرو بن عثمان وزعموا أن اسمه
 عبد ومنه اسم أبو الهذيل وهو الثاني من الرؤساء الخلاف
 واسمه محمد بن الهذيل وهو مؤيد بعد القيس ومنهم
 الثالث وهو أبو جعفر الذي يقال له النظم واسمه إبراهيم
 ابن سيار وهو مؤيد في المجرى بن عباد أحد بني قيس بن عيلان
 وكان فرضيا وعروضا جاسبا بينهما وكان ناسبا
 حافضا للقرآن والنفسية والتوراة والنجيل والزيور
 وكثير الأنبياء وكان قد علم الكيمياء وعرف مذهبهم
 وكان أروى الناس كلامه الأول وأصون في حال
 الإسلام وأحسن الناس استخراجا والمعتزلة عند الإجماع
 لسانا ولم يكن عالما قط ولم يدقه وكان صاحب حديث عالما
 بالرجل في مكان أكبر رجالة حماد بن سلمة وقد كان خالط
 الصوفية وأصحاب المضار وعرف اختلافهم وكان يقول

النظم

ج

الشعر اذ مراده وبسحق المعنى وكان جبرين العلم
بالعلم ومنهم الرابع وهو محمد بن عباد وله كنيستان ابو عمرو
قوابل المصنف وهو مولد لبني سبيد وفيهم كان يقول وكان غطالا
ومنهم بشر بن المصنف وكنيته ابو سهل وكان راوية
للحديث وكان حافظا للشعر وكان شاعرا وكان متخطا
خونا وكان في العلودون غيره الى هنا لفظ الجاهل وهو ابو
عثمان عمرو بن عوف بن يزيد النخعي وقال الشريف في كتابه
قال الميزان سمعت الجاهل يقول انما من جاني اليمين فلو
فلو قرص بالمقاريض ما غلت ومن جاني اليمين فلو
مزيد الذباب لا كنت وفي حصة لا يسبح في البول معها
واشد ما غلبت وتسعون وقال يوما المصنف يشكون اليه
عنه اصطلحوا الاضداد على حسدي ان اكلت باردا اخذ
يرجل وان اكلت جارا اخذ برأني وتوسل الجاهل سنة خمس
ومحسين ومائتين واماد اودع في الاصفهان فهو ابو
سليمان الفقيه الظاهري امام اصحاب الظواهر وكان
محمد بن جبر من تحت يده اودع بن علي ثقل عنه وعقد
مجلسه وولد اودع سنة مائتين وتوسل في ذي القعدة
سنة سبعين ومائتين ذكره الخطيب في تاريخ بغداد
وقال ابو بكر الرازي في اصول فقه وحكي له بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله بن زيد الواسطي قال رأيت القاشاني
وابن سبيد قد صفا في القياس في الحالف ورفع هذا في نفسه
وهذا في اثباته اعتد القاشاني فيه على قوله تعالى اولم
يكنهم انا انزلنا عليك الكتاب فيعلم واعلم انهم لم يزلوا

٢٢

في اثباته على قوله تعالى في غير ما اول الا بصار قوله
واجب من ابطال القياس بالكتاب والسنة والعقول
اما الكتاب فنقول الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء وقوله تعالى ولا تطع ولا يابسا الا في كتاب مبين ومن
جمل القياس حجة فلو جعل الكتاب كافيا وهذا استدلال
نفاة القياس حجة ان الله تعالى جعل كتابه بيان لكل شيء
فلو كان القياس حجة لم يكن الكتاب بيان لكل شيء بل
الكتاب بيان له فلا يكون القياس حجة لان انشاء الالف
يوجب انشاء الملووم وكذا جعل جميع الاحكام في الكتاب
المبين فلو كان القياس حجة لم يكن بغض الاحكام في الكتاب
المبين وهو مخالف المقصود قال القاضي ابو زيد في التوقيف
والحجج ايجاز الله تعالى اورىكمهم انا انزلنا عليك الكتاب
يتلى عليهم فخير الله تعالى ان الكتاب كاف فمن لم
يكتف به الا بالقياس فقد خالف وقال ومن رخص بما انزل
الله فليكن هو الكافرون والقياس الذي يشترطه
من اذا انزلنا ليس مما انزل الله تعالى بل ذلك ما وكده وانزلنا
انما المنزل كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه فانه ما كان
يتعلق عن الهوى وما كان يتعلق بالاعتقاف وحجج وقال
لرسوله صلى الله عليه ليتبين للناس ما نزل به بصرى من
الوحى ولم يقل ليتبين للناس ما يفتح في رايك وقال ولا
تطلب ولا يابسا الا في كتاب مبين وقال ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فلو ان الكتاب بيان له وجاز
الله تعالى امانة نصهم واشارتهم واقضاه اوده لا لانه فان

الكتاب كاف

لنا

لم يوجد في الأصل الثابت من وجود أو عدمه فان ذلك
 في كتاب الله تعالى قال لا أحد فيما أوحى الي محمد ما علم
 بطعمه الآية قال تعالى امره بالاجتناب بحد من قول القدر
 في كتاب الله تعالى الآية لا اية لها اصل لنا بقول الله تعالى هو
 الذي خلق الارض والارض جميعا والاضافة بالامر القليل ابلغ
 حتى الإجابة فيصير على هذا كل الاحكام من نصيب ويابس
 ثابتة بما في الكتاب فيمنع الرأي مستحالة لتعرف الحقيقة التي
 فيها علم المصلحة عاقبة وهي بما لا يؤمن عليها بالرأي بالإجماع
 لان المصلحة في أدلة ما شرع الله تعالى من الاحكام الخاصة
 في الآخرة لا الفور في الدنيا لا تدرك مصالح الآخرة
 وانما تدرك مصابرة العاجلة التي وقفت عليها بالحواس والتجارب
 فيعرف نظايرها بالقياس وهذا كما قلتم ان تعليل
 النفس بصلته لا يتعدى باطل لانه لا يقيد إلا ما افاده النص
 في الفائدة في بيان حكم المصلحة فلم يثبت بالرأي وقال
 تعالى ولا نقض ما لم يسل لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق
 والقياس لا يوجب العلم أو ما خيرا الواجب فاصله كلامه النبي
 صلى الله عليه وسلم انه يوجب العلم بقيدنا ويكون حجة وانما
 دخل الشك والاحتمال في الانتقال الى هنا فلا يبطل بالاحتمال
 وكان بمثابة النص المأثور بالرأي من كتاب الله تعالى
 على بعض ما يقتضيه لسان العرب وانه حجة ولا يصير حجة
 مع الاحتمال ولا يشك علينا تعرف حجة الكيفية وبيان
 قد مر من النقل وتقدم المسمى ملك بالرأي لا يعرفه حسان المذاهب
 من مصالح الدنيا وما يؤقت عليها بالحواس وكذلك قيمة الشر

بوجه العلم
 الذي في أصله
 بوجه العلم
 في نفسه بخلاف
 فلا يصح

في

تعرف بمعرفتنا النظائر وطريق العلم بها جسد البصر وهذا
 كما ان الله تعالى اخبرنا بالامر من بعضه ولا يبالى عليه
 وذلك يكون بالرأي لانه قد عرف من ذلك مثله مثل
 جسد العين والسمع فكان الاحتراز عن مثل غيره من صا
 الدنيا وحل محل الاحتراز عن تناول ما يشاهد مما وقف على
 تلك مثله بقاء وله وحل الاحتراز عن سبب يقع عليه العلم
 بقطعهم بخبره وعليه بان القطع بغيره فلو كان معرفة
 الحجة من احكام الشرع انما العلم وجوب الترجع الى الكيفية
 بعد تبين الحقيقة قال تعالى اكتموا الاذان والارواح الملهة ليستد
 بومصالحه العاجلة ليتم الاجتناب بتدبيره وحصل طريق الاستد
 به الوقت على نظيره ما علمه سبب الخبر او شيوخه فكان الرأي
 حجة له في مثله فاما الشرعية فاشروعت الا لأمور بالآخرة
 وان تلك المصالح ثبتت على خلاف مصالح العاجلة فكل الدين
 مني بخلاف ما احاطه الثانية بقرون مصلحة علمية فلا يكون الرأي
 فيصاحبة ولا تأخر فيحصل الى تلك المصالح في سائر طرق العلم
 لنا في الأصل لم نقف على النظائر بالرأي ولا يلزمنا وجوب
 التماس بالرأي في معاني النصوص لان معانيها لغة من امور
 الدين وما يؤقت عليها بالحواس من علمها ولم يكن من الشرعية
 في شيء فها كانت قبل الشرع وباقية في الكتاب بعد الشرع
 وانما انكرنا استنباط المعنى الذي تعلقت به حجة الشرع
 من امور الآخرة فتبوت الحكم على ما ثبت من حظها بالاجرة
 حق الله تعالى وما هو من معاني اللسان في شيء فيقول الآيات
 ألوجبة للتفكير والاعتبار على هذا القليل والنصوص

يثبت

التي فقت عن العمل بالرأي والزمّت اتباع الوجع على احكام
 الشئ وعلى هذا القول مشورة النبي صلى الله عليه واصله
 الله تعالى امره بها في تدبير الحرب وشاورهم فيها والوقوف
 على حجة القيلة من مصالح الدنيا ما هو بغير شرعي وانما
 يحكم الشرع في دفعهم عن غير ما يشاء وهو النبي صلى الله
 عليه في تعرف كونهم محققين بل الوجع لا يخص باب الحرب
 بالمشورة دون احكام الشرع وكذلك الخصوص ظهر
 من فعل رسول الله عليه السلام فانه روى الشورى في
 باب الحرب ولم يرو في شئ من الاحكام غير ما استدل به باب
 الشورى في معرفة الاحكام الى هذا لفظ القوم **قولهم**
 واما السنة فنقول النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل امر بني اسرائيل
 مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد المسيايا فقاموا ما لم يكن
 بما قد كان فضلو واضلوا هذا يحتاج نقاة القياس السنة
 بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل نتيجة القياس الضلال
 والاضلال فلو كان القياس حجة حقا وضوبا لم يكن نتيجة
 الضلال والاضلال وكذلك جعل عليه السلام نفس القياس
 نتيجة كونهم اولاد المسيايا وفيه دليل على قبح القياس
 لان من له نسب كبر وعرق طيب يكون خصاله جيدا
 وافعاله حسنة ومن حاله خلاف ذلك يكون خصاله
 وافعاله على العكس لان العروق دساس واليه اشار
 تعالى في قوله ما كان ابول امرؤ سوء وما كانت امثله
 بغيا اي رائته ولهذا لما نزلت الآية من قبل الاممات والسبايا
 جمع سبيته وهي المرأة شئ في ك الشيوخ حصار الذين

حليم
 اولاد

في قوله فقاموا ما لم يكن يتقبل ان يكون قياسهم ما نقل
 من اصل عباد الاصلان ان اسلافهم المؤمنين كانوا قد
 صرّوا واصورا الانبياء والصلحاء الذين تقدموا ليزدادوا وجميعا
 في طاعة الله تعالى بروية صورهم وتذكيرهم ما بلغهم من مجاهداتهم
 وتكلمهم لمشاورة الدين لان انشاء اولاد المسيايا فيهم بعد
 القراض اسلافهم الصالحين فقاموا كما كانت هذه الصور
 يعبدونها اسلافنا فيحبه علينا عبادتها ايضا فيجدد كان
 معن قوله فقاموا ما لم يكن بما قد كان اني قاموا ما لم
 يكن من عباد الاصلان في اسلافهم بما قد كان من وجوب
 نفس الصور الى كان صورها اسلافهم للتذكير وزيادة
 الاتقاة والحرص في الطاعة برويتهم اياها لا ليعادتهم
 اياها والله اعلم في قول هذا الحديث على تقدير صحته
 ليس بحجة لنفاة القياس لانه عليه السلام قال فقاموا
 ما لم يكن بما قد كان دهم على قياسهم المعدوم بالموجود ولا
 مماثلة بينهم فليس هو قياس الحقيقة لان القياس اعتبار
 المثل بالمثل وانما يصح قياس الموجود على الموجود والمعدوم
 على المعدوم ولا يصح قياس اجدها على الآخر وفيه ايضا
 تردد مثل هذا القياس فلا يكون الحديث حجة علينا وهذا
 ما سمع به خاطري خاصة في هذا المقام والظاهر ان يزيدا ورد
 في اختيارهم احبوا الى غير قولك وعن ابى هريرة رضي الله عنه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم نزل هذه الآية برهة فخطب الله
 تعالى وبرهة بالسنمة وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك
 فضلووا واصلوا وعن عمر رضي الله عنه انه قال يا ايها

الرأي في فهم هذا البيت اعني هذا الاجاديت ان يحفظوها
فقالوا يا رأي فقلوا واضفوا ومن ابن مسعود اياكم ورايت
وارايت في ما حكك من كان قدامك في البيت ورايت
ولا تفسحوا شيئا في ترك قدر بعد شئونها ورايت
عنه السلام من فسر القرآن براهيه فليكن مقصده من
النار والمقايسة تفسيره بالراي لانه استنباط مع لا يذ
عليه اللسان فيعلق به حكم الله تعالى فاما من الوجه
الذي يدل عليه اللسان فيحسن بوجه اختلاف عبد الله بن
عباس وزيد في روجه وابوين فقال عبد الله للامر
ثلث المال كما لا لان الله تعالى ثلث ما ينفي وقال
زيد لثالث ما ينفي لان الله تعالى جعل الامر ثلث ما يثبت
الاخوان واثبت الاخوان في هذه المسئلة بعد الزوج الى هنا
لفظ التقدير **قول** واما العقول فليعلم في الدليل ولعلم
في المدلول هذا تفصيل نقاة القياس بالمعقول اي واما
المعقول على ثلث القياس فليست عين لعمد في الدليل وهو القياس
ولعمد في المدلول وهو ما ثبت بالقياس من الحكم الشرعي
قول اما الدليل فشيئة في الاصل لان النص لم يثبت
بشي من الاوصاف علة الحكم والحكم المطلوب حتى الله تعالى
فلا يصح انما تهاهوشه في الاصل مع كمال قدره صاحب
البشر اي اما الدليل الذي هو القياس فشيئة في الاصل
لان النص الذي اشتمل على الاوصاف لم يبين شيئا منها
ان علة وانما ثبت كون احد الاوصاف علة بالراي وفي الراي
شيئة لاحالة لانه لا يوجب الحكم المراد المطلوب بالقياس

في
هذا

في
هذا

من الجواب او اسقاط او تحليل وتجزئة حتى ان عقله لا يفي
اثبات من الله تعالى شيئا فشيئة لانه قد راعى انما يشبه
بما لا يشبه فيه وفي قول الشيخ بما هو شيئة في الاصل
احتمال من غير الواجب لانه لا يشبه في اصله لانه كالمشبه
اللازمين الصادق وانما المشبه في روايته ثبتت به الحكم
وذكره عند الاثبات البصري في اصول فقهاء في احتجاج
نفاة القياس من حيث الدليل ان في القياس شيئة في قوله
لان الوصف الذي يحذف به الحكم فهو مخصوص عليه ولا هو
فقط بل بشارته النص ولا بد له ولا يشك في مقتضاه مقتضاه وصنف
من بين ما يروى الاوصاف بالراي لا يثبت عن شيئة والحكم
فان ثبت من الجواب او اسقاط او تحليل او تجزئة محض خوف
الله تعالى ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شيئة
لان من له الحق موصوف بالكل القدرة تعالى عن ان ينسب
اليه المحض والواجبة الي اثبات حقه بما فيه شيئة ولا وجه
لا الحكم بوجهه الشبهة فيه فان القياس لا يوجب الحكم قطعا
بالافتراق وكان ذلك بالتميز ارضيه وعلى هذا لا يتدبر يكون
هذا استدلالا بقوله تعالى ولا تقف على الذين كذبوا بعد علمهم
ويقوله تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق ولا يدخل على هذه
اخبار الاجاد فان اصله قول رسول الله وهو موجب
للحكم قطعا وانما اخترن المشبهة في طريق الاستدلال اليه
بهذا الطريق فليس شيئا في الطول لا يخرج الحديث
من ان يكون شيئة موجبة للحكم وهو كالفعل الماويل فانه
الشبهة تمكن في ما ولىنا فلا يحسن في النص من ان يكون

راي
هذا

وقرآن قول رسول
الله عليه السلام
بشيء قبل الاستدلال
اليناصح

حجة موجبة للعقل وسبب من قرر هذا الكلام من وجه
 آخر في التفسير وضع في المصنف بالمرأى لاضافة الحق
 انه يشبه قياس ليس لغير الله تعالى عنه
 التجدد في حقيقته كذا وكذلك التفسير في هذا الوجه وسائر
 المواضع في اثبات شكر الشئ او التبرع بالبرى يشبه
 ما فعله ليس لغير الله تعالى كما اخبره الله تعالى عنه خليفته
 من ناره وخلقته من طين فلا يشك احد في ان ذلك كان
 باطلا ولو كان حجة في المرأى في الحكم الشرعي لايكون
 ذلك بالحق ايضا لان لفظ شئ لغير الله تعالى
 وامما الذي في المدلول فلا في المدلول طاعة الله تعالى
 ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء الاتري ان من الشرائع
 ما لا يذول البتة بالعقول مثل المقدرات ومنه ما لا يذول
 العقول اي واما العقول الذي تتشكل به نفاة القياس
 في المدلول وهو ما ثبت بالقياس من الحكم فهو ان المدلول
 طاعة الله تعالى لان الثابت بالقياس حكم شرعي وقبول الحكم
 الشرعي طاعة الله تعالى ولا يطاق الله تعالى بالعقول والآراء
 لان هيئات ما يقع طاعة ومكرهاته لا تعدو للعقل فيها
 وانما يقع العقل على حمل الحاسن والساوي بان شكركم
 المنع حسن وكفر قبيح ولكن لا يقع ان شكره بالشرع
 وضع يؤدى الى شي مؤدى بل طريق الطاعة طوقا لا
 فلا يحصل الطاعة بالعقل بغيره فلا يكون القياس حجة
 وقد جاء الشرع ايضا لاختلاف ما يقتضيه رأينا ويبدو
 عقولنا فظهر ان اثبات الحكم بالقياس لا يستقيم وهذا كالمقدرات

يشبه
 يدل

في العبادات

في العبادات والعقوبات كما في اعداد الصلوات وصقار
 الزكوات والعيصا ما بين وحد الزنا والشرب والتدخين
 واروش الجنة ايات وقد جاء الشرع بغير ريد القواب وفيه
 تلويح وتنبية للخطاة واما في الصلاة فموضع الاصابع
 وواجب الغسل في المني وبي الخارط مع ان في غلبه
 الحق اختلافا في الغائط وفي صور الناسي مع وجود صوره
 صغره الصلاة بالحيض وون الاستحاضه ووجب قضاء
 الصور على الخايط اذا طهرت وون الصلاة وسواها
 في سقوط الاداء والبع النظر الى شعر الامه الجفيا وجوز
 النظر الى شعر الخوza المشوحد وحكم في سرقة عشر درهم
 القطع وون عصيها واختلاصها وخيايتها وقبل شهادة
 في القتل العمد وون الزنا ليقبل وون الاية مع ان القتل
 اعظم من الزنا والخمس منه ووقوف بين عذرة الطلاق والوفاء
 مع ان حال الرجل لا يختل مع ان الشرع بان لا يحد
 للراي فيه وقد ذكر في الخمد في احتياج النظرات
 الله عز وجل قد ان يوضع الشريعة على انه من القياس
 لانه فرق بين المنقذ وجمع بين المقترفين فاباح النظر الى
 شعر الامه الجفيا وحظر النظر الى شعر الخوza وان
 كانت شوفا وواجب الغسل من الخد وون البول وواجب
 على الطاهر من الحيض قضاء الصلوات وون الصلاة الى هنا
 لفظ المختار وفيه لشمس الامية السرحى في اصوله
 ونوع آخر من حيث المدلول فانه طاعة الله تعالى ولا
 مداخل للراي في مقرر ما هو طاعة الله تعالى ولهذا لا يجوز

الشاهدين

في العبادات

اثبات اصل الصادق بالراي وهذا لان الطلعة في انظار العبد
والاشقياد وما كان اتبعكم بآيات على قضية الواهي اصل
كانت اجابتي في العقوبات والمجاذبات ومنه ما هو خلاف ما
يتم بها الراي وما هذا اجفنته فانه لا يمكن معرفته بالراي
فيكون العمل بالراي فيه عملا بالجاهل لا بالاعلم وكيف
يمكن العمل بالراي فيه والمشروعات متبينة في انفسها بغير
ذلك عند الناس في جميعها والاعمال على ما هي من انفسها
يقال في العقل بالمتصل اي اخذ به فكيف يتفق هذا مع
البيان في وجهه ان العمل لا يعدى الجاهل به من المتخصص
ففيه الى غيرهم متعدده مختلفة ولا يمكن اختلاف العلماء في
طريق التعديده وما يكون هذه الصفة فانه يتعدى تصوير
واجبها للجهل لا بالواجب العلم قطعاً وهو النص وبهذا الجواب
العمل بالعلة المتخصص عليها كما في قوله عليه السلام الهرة
ليست بحية لانها من الطوائف عليها والطوائف فاندبت هذا
الحكمة في غيرها من جثثات اليب لان العلة متصوص عليها
فانما بالراي لا يمكن الوقوف على ما هو العلة هيها فيكون العمل
به باطلا ولا يتجمل عليه الاخبار فانه لا اختلاف فيها في الاصل
لانه كلام رسول الله عليه السلام وقد بينا انه قال ذلك
عن حجر وقد علمنا ان نص الله لا اختلاف فيها هو من عند الله
قال تعلى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً
واما الاختلاف في الاخبار فمن جهة الرواية والجهة هو
الجهل بالراي وما كان الاختلاف بين الرواية الا نظامين
اشتباهاً النابع من المنسوخ في كتاب الله تعلى فان ذلك

هذا هو الوجه في
الاشقياد وما كان
اتبعكم بآيات على
قضية الواهي اصل
كانت اجابتي في
العقوبات والمجاذبات
ومنه ما هو خلاف ما
يتم بها الراي وما
هذا اجفنته فانه
لا يمكن معرفته
بالراي فيكون
العمل بالراي فيه
عملا بالجاهل لا
بالاعلم وكيف
يمكن العمل بالراي
فيه والمشروعات
متبينة في انفسها
بغير ذلك عند
الناس في جميعها
والاعمال على ما
هي من انفسها

تعلى

في

من اراد تعبد الله بالطريق في معرفته يكون العمل بالناظر والجاهل
ويكون ذلك عملاً بالنص لا بالناظر فلذلك في الاخبار بالناظر
لفظ شمس الائمة وآراء الشيعية بقوله ومنه ما كان اتبعكم بآيات على
قضية الواهي اصل كان اتبعكم بآيات على قضية الواهي اصل
ما لا يكون ذلك العقل لغيره عن فهمه ويرد به مخالفة قضية الفهم
قضية العقل الواقي لان العقل حقيقة كالتشليل والحوادث
تتعلق بقضايا الشرع **والسنة** ولا يلزم امور الحرب وقدر
الكيفية وتظهر المتشكلات هذا ايراد على ما قال من جهة مخالفة
القياس حيث انكروا القياس وهو عمل بالراي ليس في الدليل
وهو ان فيه شبهة وبعث في المدلول وهو طاعة الله تعلى ولا يطاع
الله تعلى بالعقول والاراء وقد علوا بالراي في امور الحرب
وذلك الكيفية عند الاشتباة وعند البعد عنها في تقويم المتشكلات
بالراي لا بخلاف ضاهيا فاجاب عن اليراد وقال لا يلزم هذه
المسايل على الوجهين جميعاً شبهة في الاصل مع كمال قدره صا
الحق قائما لا تزلزل لان الاشياء المذكورة حقوق العباد وكلا
في حقوق الله تعلى ويجوز ان ثبتت حقوق العباد بما فيه شبهة
اما غير القبلة وهو امور الحرب وتقويم المتشكلات فلا يشك
في حقه من حقوق العباد لان العباد باذانهم في امور الحرب
يتفقون في ما يهرم دفع الضرر عن انفسهم واجلب النفع
اليها وكانوا امور الحرب من حقوقهم وكذا تقويم المتشكلات
من حقوقهم لان في الجاب الضمان جواز حقوقهم والاعتصاف
من خصوصهم وانما القبة فلا يشك ايضا لان اصلها معرفة
اقالهم الارض وجميع البلدان ومعرفة من مصالح العباد
ثبتت معرفة القبلة بما في قوسهم وهو ما فيه شبهة بخبرهم

هذا هو الوجه في
الاشقياد وما كان
اتبعكم بآيات على
قضية الواهي اصل
كانت اجابتي في
العقوبات والمجاذبات
ومنه ما هو خلاف ما
يتم بها الراي وما
هذا اجفنته فانه
لا يمكن معرفته
بالراي فيكون
العمل بالراي فيه
عملا بالجاهل لا
بالاعلم وكيف
يمكن العمل بالراي
فيه والمشروعات
متبينة في انفسها
بغير ذلك عند
الناس في جميعها
والاعمال على ما
هي من انفسها

في

فوق ذلك وأما على الوجه الثاني وهو أن الله تعالى لا يطاع
 بالعقول والأدراك فاما لم تلزم هذه المسائل من أمور بطور
 في ذلك الحكمة وتقوم المتكلمات لا نقا ثبتت بحسب محسوسة
 والثابت بالخاص ثابت بقدر كالتأثير بالكتاب والسنة ولهذا
 قيل أقوى الدلائل الجسدية والخاص في الثابت بالرائي المجرد لا
 في الثالث بالجسدية أما في الحرب فتعريف خاصة البصر في
 تعيينه الجيش وتعيينه العدد والآلات والأسلحة أصلا
 لما والرجال القتالة واستيعاب المواضع الموافقة للحركة
 وكذا يعرف في التلقات يرويه نظايرها خاصة البصر
 وكذا معرفة مظهر المثل لخص بالانظر إلى ثمانية عشر
 فان وجدنا لها من في المال والجبال والبق والسق والكرارة
 والشيابة والعقل والجسم والنسب كان مظهرها مثل مظهر
 فكان المعروف بالجس على مثال ثابت بالكتاب والسنة
 وكذلك القليلة التي لا تحسب محسوسة تعرف بالنظر إلى
 المخبر وفي هذا نوع نظر لان كلاما فيمن غاب عن الحكمة
 ومن غاب عنها لا يعرفها الجس البصر وانما يعرف جيبها
 بالجس بعد استخراجها واستخراجها لا يكون إلا بالغمالب
 الرائي والأقرب في الحجاب عن إيراد المسائل جواب القاض
 لو زيد وقد مر ذلك عند قوله واجتمع من أبطال القبايع
 بالحجاب والسنة والعقول وقال شمس الأئمة السرخسي لا يفتقد
 على شئ مما ذكرنا في الرائي في أمر الحرب وفيه المتكلمات وفيه
 النساء والوقوف على حقيقة الحكمة أمّا على الوجه الأول فلان
 هذا كله من حقوق العباد وليس على ظاهر الجس والاشتباه

من حيث الدلائل
 أي على وجه الاستدلال

فيها

فيها يعود إلى مصلحة الجس العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليس هو
 عليهم الوقوف على حاصره وهذا في غير أمر القليلة ظاهر
 وكذلك في أمر القليلة فان الأصل فيه معرفة حجات أقارب
 الأرض وذلك من حقوق العباد ما يكون مستنداً وكما بالخاص
 وبه يثبت على اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة لا يترك
 ان الحكمة جمة تكتفي بحسب محسوسة في حق من علمها ويعتمد
 البعد منها بالعمارة الرائي يمكن تعيينها كالحسوسة وكذلك
 أمر الحرب في المقصود صيانة النفس عما يئلبها أو تقهر الحاضر
 وأصل ذلك محسوس وما هو إلا نظير التوبة عن قتال ولا يفتقر
 الذعان إلى علمه التمسك بالثبوت عن الوقوع على الحقيقة والبيان
 لعلمه انه ناقص إلى الحقيقة فصرفنا ان أصل ذلك محسوس فأعمال
 الرائي فيه العمل يكون معني العمل بما لا يشبه في أصله ثم
 في هذه المواضع الضرورة لتحقق الرائي فانه عند الحاجة
 عنه لا يعتمد طريقاً آخر هو دليل العمل به فلاجل الضرورة يجوزنا
 بها العمل بالرائي فيه وهذه الضرورة لا تدعو إلى ذلك لوجود
 دليل في الحكماء الشرح للعمل به على وجه يفيد عن الرائي
 الرائي فيه وهو اعتبار الأصل الذي تقررنا في هذا لفظ
 شمس الأئمة رحمه الله والعلماء ثمموا الأربع المسكون من
 الأرض سبعة أقسام من المغرب إلى المشرق وسموا
 كل قسم منها أقلاماً والأربع المسكون هو المصنف الفوقان من المصنف
 الشامل في قولنا وحصل ما قلنا المحافظة على النصوص
 بما فيها أي حصل ما قلنا من الدلائل من الكتاب والسنة
 والمعقول على نفس القياس المجاوزة على النصوص بما فيها

فيها

لان القياس لما كان محمولا عنه لا يستعمل المؤدبه باعها فيكون
 فيه بل يشغل فكره فحفظ النصوص وذكر معانيها بالجملة لا يتبادر
 وفشارتها ومضمونها واستعداداتها وكمالاتها وهذه فائدة عظيمة
 وقال القاض ابو زيد في التقوية قولنا وكان في خبرنا عن القياس
 امران بهما قول الامم الدين وجاء المؤمنين فاننا في خبرنا عن
 القياس ايضا الحافظة على النصوص والتجسس في معاني
 اللسان وفي حافظة النصوص اظهار فليست الشريعة كما
 شرعت وفي الخبر في معاني اللسان انما هي صورة القالب
 فموت البديع يظهر والقالب فعند ظهورها يقتضي المذبح
 عنه الذي هو بدعة وفي حقيقة فليست سقوط الهوى لان القالب
 لا يخطئ الا باستعمال الرأى في معاني النصوص ومعانيها
 غايه حجة ان يترى الرأى وان يقتضي الانذار فيها فلا يفضل
 الرأى الهوى فيتم امر الدين بموت البديع ويستقيم العمل
 بسقوط الهوى وفيها القوة والخبرة للناس وهذا القالب
 طريق لثبات القياس لانه لفظ التقوية **قول**
 ولان العمل بالاصل في مواضع القياس ممكن وذلك دليل
 دعيته الى العمل به قال قسطنطين لا يجد فيها اوحي ان
 محرم على طابع بطبيعة الالوهة وليس كذلك لما ذكرنا من
 امور الحرب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن وكذلك
 امر القسلة فليست بالاجتهاد والضروة وهذا دليل اخر لثبات القياس
 على نقل القياس بان يقال اذ لم يوجد الدليل على الحكم في كتاب
 الله تعالى فما او اشارة له ولا لا او اقتضا العمل باستصحاب
 الجواب بان بحث الامر لثبات نقل ما كان من وجوده وعدمه ولا

اثبات

الى العمل بالقياس لعدم الضروة والى العمل باستصحاب الجواب
 الى العمل به **الفرع** في العمل بالاجتهاد فيها او خبرنا عن خبرنا
 طابع بطبيعة الا ان يكون بينة او دما مستقوتا او حجة
 خبرنا في فائدة وجس او فسادا لاجل غير الله به امر بالاجتهاد
 بعدم نزول التعديل لبقاء الالوهة لانها اصل لقوله تعالى خلق لكم
 ما في الارض جميعا خلاصا من الحرب وقهر المتقاتين ويؤيد
 ايضا ودان الحكم لان العمل باستصحاب الجواب في هذه
 الاشياء غير ممكن لانه لا يصح ان يقال ان الاصل على امر
 الضمان وعدمه المصروف لا يبين ان لان سبب وجوبه في خبرنا
 فلا بد من اعمال الرأى بالاجتهاد وكذلك القبلة لا يمكن
 العمل فيها بالاستصحاب بان يقال الاصل عدمه الاستقبال
 فلا بد من الاستقبال لان سبب الاستقبال قد يفتقر لقوله تعالى
 وحيت شافتموه فقولوا وجوهكم شطره وقال قول وجعل شطره
 المسجد الحرام فقدمت الفتوى ودان العمل بالرأى والاجتهاد
قول لا ولا يلزم عليه الاعتبار من مضمون القرون
 في المثالات والكرامات لان ذلك امر يقتضي بالاجتهاد والعيان
 وعلى ذلك العمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وعلى مورد
 الحرب محل مشاورة النبي عليه السلام وكان ينبغي ان يبيح
 الشبهة كالمادة هذا بعد قوله ولا يلزم امر الحرب ودان
 الحكمه وتقدير المتكافئ قبل وجعلنا قلنا لانه هو المتكافئ
 لان ورود السؤال هنا لا يرد السؤال منه اى ولا يلزم
 على ما قلنا من نقل القياس لاعتبارنا القرون بالمساواة في عقو
 ولما قلنا لان العمل معلوم بالاجتناب لا بالزنى المتعلق بالبصر

فحق من عاين ذلك واحتج السامع في حق من رايها
 ولكن سمع انهم فعلوا كذا فاستحقوا الكرامة وفعلوا كذا
 فاستحقوا العقوبة ولم يكن ذلك مما نحن بصدده من العمل
 بالرائي المبرور وعلى ذلك محل ما ورد في الكتاب من الاصر
 بالاعتبار راي على ما يظن بالحق محل قوله تعالى فاعتبروا
 يا اولي الابصار رحموا انفسكم ولا تحسبوا انكم ستعصمون
 ولا تذكروا سبيل العقوبة فلا يستحقوها وعلى ذلك المحرر
 الشرح عليه السلام مع اصحابه لانه ما كان يشاؤهم في الحكم
 الدين وانما كان يشاؤهم في امور الحرب التي تتعلق بالحق
 وفيما هو من حقوق العباد والمصلحة بقدر المهر وضربوا
 العقوبة والجرم الثلاث كذا في الصلح وكانت شمس الامة
 السرخسي رحمه الله ولا يدخل على شيء مما ذكرنا اعمال الما
 والتفكر في احوال القرون الماضية وما لحقهم من المثلثات
 والكلمات لان ذلك من حقوق العباد فالمقصود ان
 يتدبروا مما كان في الحكم من قبلهم حتى لا يبدلوا ما كان يباشر
 ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى يتبينوا
 مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمعرفة الاكل
 الذي ينسب به المؤسب انقاء النفل ثم طريق ذلك
 الاعتبار بالانتقال في معاني اللسان فان اصله الجبر وذلك
 مما يظن خاصة السمع في التماثل فيه تدرك المقصود
 وليس ذلك من جهة الشبهة في شيء فقد كان الوقوف
 على معاني اللغة في الجاهلية وهو اليوم باق بين الكفرة
 الذين لا يعملون حكم الشريعة وعلى هذا المحقق ايضا ما

عليه السلام

امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من المعقولة مع اصحابه
 فان المراد اخر الحرب وما هو من حقوق العباد الاتي
 ان المروي عن رسول الله صلى الله عليه انه شاؤهم في ذلك
 ولم ينقل انه شاؤهم في حقبة ما هو عليه ولا فيما امر
 من احكام الشرع والمهادنة التي اشار بقوله اذا اتيتم
 بشئ من امر ديني فاجابوه واذا اتيتم بشئ من امر دنياكم
 فامتنعوا عنه فامتنعوا او كما ما هذا مقصودنا الى هنا لفظ شمس
 الامة قوله ولما حذا العلاء وابية الهدى الكتاب
 والسنة والدليل المعقول وهذا اكثر من ان تحصى واوضح
 من ان تحصى وانما تدرك طرقا منه تباركا واقتدا بالسلوك
 قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولا اعتبار ردي
 الشئ الى نظيره والعبارة البليغة قاله قل ان كذبتم فليتبوء
 اي يتبوءون والقياس شلة سواء اي ولعامة العلماء وابية
 الهدى الذين قالوا ان القياس في احكام الشرع حجة الكتاب
 والسنة والدليل المعقول اي الاستدلال بهذه الاشياء
 الثلاثة على حجة قولهم والاستدلال بالدلائل المذكورة اكثر
 من ان تحصى ذكر اكثر ذلك ابو بكر الرازي في اصول فقهاء
 وطول الكلام فيه ولما ذكرنا من كل واحد منها شيئا يسيرا
 تباركا بما ذكره السلف واقتدا بهم منها قوله تعالى فاعتبروا
 يا اولي الابصار وحجة الاستدلال بالاية ان تعاليم من
 تجار ائمة اللغة قد روى عنه ان الاعتبار ردي الشئ الى نظيره
 والقياس ردي الشئ الى نظيره ايضا فيكون العمل بالقياس ما هو
 به وهذا لان القياس ردي الشئ الى نظيره لا محالة ولما ذكرنا

وهو
 في الامور التي
 لا تتعلق بالدين

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or date, located at the bottom of the page.

[illegible]

هو الذي اخبر الذين كفروا وقال شمس الائمة السرجى في
اصوله لجور العلماء لا يلائل الكتاب والسنة والحقول وهو
كثير جدا قبله ورد اكثرها المتقدمون من مثيلنا ولما
تذكر من كل قطر فاعلموا انهم في الاعتقاد عليه فمن
دلائل الكتاب قوله تعالى فاعتبروا اول الانصار
حكما من تغلبوا فتولوا الاغنياء في الغزو هو ذكرهم في
النظرية ومنه في الاصل الذي يرد اليه النظرية
ومن ذلك قوله تعالى ان ذلك لعبرة لاول الانصار وقيل
الرجل اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب في سوية بهي
التقدير وهذا هو صدى القياس فظهر انه مأثور به في الحق
وقيل الاعتبار الثوبين ومنه قوله تعالى ان كنتم للرؤيا
تصبرون اي تثبتون والمثبت الذي يكون مصدقا لينا هو
اعمال الرأى في معنى المصوبين يثبتون الحجة نظيره فان قيل
بالقرون الماضية قلنا هذا مثله لانه غير مأثور به لعينه بل
يصير كماله في حاله فيستجوز استجوابه من العقاب
اذ المقصود من الاعتبار هو الاعتناء بالهوية ومنه يقال
المسجد من وعظ بغير وقال ابو بكر البرزقي في اصول فقه
واجتهاد برهين على اثبات القياس بقوله صلى الله عليه وسلم
يا اولي الابصار قال ابو بكر وقد جعل من تغلب ان رد حكم
الطائر التي المنظر بها من الاصول في اعتبارها قال
ابو بكر ويذكر على وجه هذا الوجه ابتداء الآية التي فيها ذكر
الاعتبار لانه تعالى قال وظنوا انهم ما يغفلون عن انهم من الله
فانهم الله من حيث لم يتيسر وقد وثق في تفسيره في تفسيره

الاعْتِيَادُ وَالْتِمَازُ
وَالْتَقَدُّ فِيمَا اخْتَبَرُ
اللَّهُ تَعَالَى أَمَّا صَفَةُ
ص
إِنْ يَتَعَذَّرُ

يوتهم بأيديهم ويؤي المؤمنون فأخبر عن خلفهم الكاذب بانه
يوتهم بأيديهم من الله ثم أخبر ما استحقوه من الجزاء والجزاء
هو قصص ما فعلوه من الله فافهم الله من حيث استحقوا
والجزاء والجزاء لا ينقله الله فافهم الله من حيث استحقوا
ثم لحظ فاعتبروا يا أولي الأبصار والمعنى والله اعلم أن
أحكام المثل فعلهم باستحقاق العقوبة والجزاء
من الله فعل لا يقدروا على مثل ما فعلوا عليه فيستحقوا
مثل ما استحقوا فدل على أن الاعتبار هو أن يحكم بالشئ
بحكم نظيره والمشار إليه في معناه الذي يخلق به استحقاق
الحكمة فإن قيل الاعتبار هو القدر والتدبير فدل على ذلك
ولا أنه تفكر في ردة الشئ إلى نظيره على الوجه الذي قلنا لا ترى
أنك تقول قد اعتبرت هذا القريب بهذا الثوب إذا قومت به
بمثل قيمته فكان المعنى أنك ردت به إليه وبمثل قيمته
كان مثله ونظيره على هذا لفظ ابن جرير في قوله
وقال تعالى أن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ويعقلون ويجوز
ذلك أي أن في ذلك لآيات لقوم يعقلون وقال أن في
ذلك لآية لقوم يعقلون وهذا كله يدل على صحة القياس لأن
التفكير ينفع إلى أهل القياس وكذلك العقل وكذلك البصائر
قوله تعالى ولعل في ذلك لآيات لقوم يعقلون وهو أفق
وإدراكه في الظاهر لكنه جوهري من طريق المعنى يشوعده واستيفائه
أما الأول فإن من تناقل في شرح القصص صفة ذلك المعنى
مما شرع به في حق جبارهم المتصور بالقتل عليه فكتفي
جبار قصده جوهري لما أي بقائه عليهما وإضافته استيفائه فلا
من قتل رجلا صار جبارا على أوليائه وصاروا أهل عليه فلا

يشاء لم جوهري إلا أن يقتل الشاغل فيسلبه جوهري أولية القتل
الأول والقتل بغير قصار أو أحياء مع وهذا لا يقتل إلا بالتأثر
واستدلال الشئ على مشروعية القياس بقوله تعالى ولستم
في القصص جوهري ومعلوم أن بين القصص والجميع تضاد
فقال أن من أحد الضدين حكما للضد الآخر وإنما قلنا إن
بينهما تضاد لأن القصص إيجاب الحيوة وإزالة التماثل إزالة
جوهري الحيوة لكن كون القصص جوهري من طريق المعنى لأنه
تخصيص به الحيوة من وجهين من شريعته واستيفائه آثار من حيث
مشروعية القصص فلا من تناقل فيه مفسدة مشروعية عن
مباشرة أسباب القتل كجزا الرقبة بالسيوف والطعن بالرمح
والسكين والخنجر والرجم والنشاب والصرب بالكدوب
فيمضي الخاص في مشروعية القصص كما كان لأنه لا
يقتل حيث لم يقتل أحدًا ويسلم المصود بالقتل أيضا عن القتل
مبني جبارا كان في مشروعية جوهري لقاصد القتل والمقصود
به وأما من حيث استيفاء القصص فلا أنه استوفى
القصص من المقاتل في أولية القتل وعشائر عن القتل
لأنه لو لم يستوف القصص مع القاتل حربا على أولية القتل
فربما يقتلهم أيضا خرقا على نفسه منهم فإذا استوفى القصص
سلبوا ويقول أيضا فعل هذا الوجه يكون الخطأ في قوله تعالى
ولكم أولية القتل وعلى الوجه الأول لجميع الناس وهذا
المعنى لم يذكر من النص إلا باستعمال الرواية فيه والقياس
استعمال الرواية بالاستقضاء المعنى فدل على الآية على صحة العمل
باليقاس وقال القاضي أبو زيد في التوبة والله تعالى يقول

وعشرون والذي يرفع في سنة يقول احدي او اثنين وثلاثين
 سنة وقال سعيد بن المسيب مات وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة
 وقال ابن سعد مات وهو ابن ثمان وثلاثين سنة وقال عمرو بن
 علي مات بنجاح في الاردين سنة ثمان عشرة وهو ابن ثلاث وثلاثين
 سنة شهد بدرا وهو ابن عشرين سنة وقال عمرو بن مرة اخي مات
 في طاعون عجمان وهو ابن ثنتين وثلاثين سنة وقال الواقدي مات
 بالشام بناحية الاردين في طاعون عجمان سنة ثمان عشرة
 شهد بدرا وهو ابن عشرين او احدي وعشرين سنة الكل
 من كبار الهداية والارشاد وحديث معاذ ذلك على ان القياس
 مذكور من مذكر الشرح لانه عليه السلام حمد الله عز وجل
 على توفيقه معاذ القول بالاجتهاد ولا يذكره قوله
 وقد وثقنا ما هو قياسي بنفسه من التمسك عليه السلام وقوله من
 اتقى عليه السلام يتعلق بقوله قياس لا يقوله رؤيتنا وذلك
 مثل ما روى في حديث الهرة لم يمان الطرافين قبل هذا وحديث
 ما قال النبي عليه السلام في باب تفسير السنة للشيعة ارايت
 لو كان علي ابيك دين فقتلته انا كان يقول وقتل قتله
 قال فدين الله احب ومثل ما قال عليه السلام في ذلك الباب
 لم يمان وقد سألته عن الفتنة للصائغ ارايت لو تمصصت بماء
 لم يمان اكان يضرك ثم اعمل ان يضر الدين الرازي او ردفني
 حديث معاذ سواء وجوابا في نفسه فله فقال ان قيل لاشتم
 جهة الحديث ويانه من حين الاول انه مشتمل على
 الخطا فوجبان لا يكون صحيحا في الاول من وجوده ايضا
 ان فيه قوله فان لم يكن في كتاب الله وهذا يائنا قض قوله تعالى ما

في رواية
 في رواية

اي احد
 وجوه
 الاخرة
 الاول

فمن

فقطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
 وقامها في الحديث انه عليه السلام صوبه في قوله اجتهد
 لا يبي وهذا خطأ لان الاجتهاد في زمان الانبياء عليهم
 السلام لا يجوز على ما سألنا وثالثا انه عليه السلام ترك
 عما به يقض والقضاء هو الاوامر فيكون السؤال واقعا عن
 الشئ الذي به يجب الحكم والسنة لا تصلح جوابا عن ذلك
 لا بما قد ذكر في مقابلة الفرض فيقال هذا سنة وليس واجب
 وثالثا ان الحديث يقتضي انه سأل عما به يقض بعد ان نصبه
 للقضاء وذلك لا يجوز لان حواضيم القضاء مشروط بالصالح
 الفضل وهذا الصالحية انما تثبت لو علم كونه عالما بالشئ
 الذي يجب ان يقض به والشئ الذي لا يجب ان يقض به وخام
 ان مقتضى الحديث انه لا يجوز الاجتهاد الا عند عدم وجود
 الكتاب والسنة وهو باطل لان تخصيص الكتاب والسنة
 بالقياس هو الوجه الثاني في بيان ضعف الحديث
 ثانيا ان معاذ لما قال اجتهد كما قال له رسول الله صلى الله
 عليه وآله اكتبنا اليك وليكن لغيري اجدر ان يقول انا نصي الرايين
 لا ثانيا نقول في واقعة واجدة فلا يمكن الجمع بينهما سلامة
 المتن عن هذه المظن لكن لا ينافي بين الحديث في كونه
 مؤسلا والمسئل ليس محتملا لمتقدمه بانه سأل ان ليس مؤسلا
 ولكنه ورد في اثبات القياس والاجتهاد وانه اصل عظيم في
 الشريعة والدوامي يكون متوقفا على نقل ما رواه ثانيا يكون
 كذلك وجب بلوغه في الاشتم على الحدوث الثابت فلا يكون كذلك
 علنا انه ليس بحجة والمجاهل انه مرسل وجب ان لا يكون

المراسل نحوه
 الوجه الاول

حجة عند الشافعي وأنه خبر ورد فيما يعرف به البوكي ومحمد
 أنه لا يكون حجة عند أبي حنيفة سلمنا سلامته عن هذا الظن
 لكنه خبر واحد فلا يجوز التشكك به في المسائل القطعية
 فان قلت الدليل على صحته أن منقطع القياس كانوا الكرامتهم
 به في اثبات القياس والفتاوى كانوا مشتهرين بتأويله وذلك
 يدل على اتقانهم في قبوله قلت نعمه بيان ضعف هذا الوجه
 سلمنا صحته فلا يردك على كون القياس حجة أمّا قوله اجتهد
 في قولنا الاحتياط عيان نعم استقر في الجهد في الطلبه
 فحمله على طلب الحكم من النصوص المحضة فان قلت انما قلنا
 احتياط في بعد ان كان لا يتجدد في الكتاب والسنة وما كان
 النص من حيثية عليه لا يجوز ان يقال فيه غير موجود في الكتاب
 والسنة قلت لا شمر ان قوله فان لم تجد في مقتضى العموم
 بيانه انه يصح ان يستفهم فيما لا يحصى قولك فان لم تجد
 الوجدان في ضراحيه فقط اوفيه وفي جميع دلالته سلمنا
 انه نظام للعموم لكن هذا لا يمكن حمله على العموم لان العمل
 بالقياس من مهور عند من الكتاب والسنة فكيف يصح حمل
 قوله ان مقتضى العمل للعموم سلمنا انه لا يمكن حمله على النصوص
 المنية لكن قوله اجتهد في العمل يقتضاه نوع واحد من
 الاجتهاد فيجوز على التشكك ما تبين في العقل من ان الأصل
 في الاصل الا بالاجتهاد أو الجهد سلمنا انه لا يجوز حمله عليه في
 قلت انما يخرج حمله على النص المخبر على دليل العقل
 وجب حمله على القياس المشتمل وما لا دليل على الجهر فان
 هنا طرفا آخر سوى القياس كالتشكك بالمصالح المرسلة

بالبراهن الأصلية
 أو على التشكك

والشر

والتشكك بطريقه الاجتهاد في تنزيل اللفظ على اللفظ ومما
 أو اقل مقتضاه او قول الشيخ الحكيم فانك لا تحرم الا بالاصواب
 وبالحجة فلا يمين الدليل على الجهد سلمنا انه يتناول القياس
 الشرعي ولكن لا في العمل يقتضاه اثبات نوع واحد من القياس
 ونحن نقول به فان مذهب النظام ان الشيخ اذا نص على حله
 الحكم وجب القياس سواء ورد الأمر بالقياس أو لم يرد ويجب
 ايضا قياس خبرنا الضرب على خبرنا النافيت سلمنا انه يدل على جواز
 العمل بالقياس الشرعي ولكن في زمان جيرة الرسول عليه السلام
 او بعده على الاطلاق الأول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان شرط
 العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك انما يمكن
 في زمان جيرة الرسول عليه السلام لعدم استقرار الشرع وأما
 بعد نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فان ذلك يستدري لان
 الدين انما يكون كاملا لو لم يكن فيه جميع ما خلفنا اليوم وذلك انما
 يكون بالنقصان على كليات الاحكام واذا كان جميع الاحكام
 موجودا في الكتاب والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم
 الوجدان فيها لم يخرج العمل بالقياس بعد زمان رسول الله عليه السلام
 الجواب قوله هذا الحديث من ائمة القياس قلنا لا نشترطه وأما
 قوله تعالى ولا تطيعوا الاوامر ولا ينس فقلت هذه الآية تدل على اشتراط كتاب
 الله تعالى على كل الاوامر ابتداء أو بواسطة الاول باطل فلو ظاهرا
 كتاب الله تعالى عن دقائق الهندسة والحساب وتقارير الجيوش والوصايا
 والثاني لا يضر لان كتاب الله تعالى لما دل على وجوب قبول قول
 الرسول وقول الرسول دل على كون القياس حجة والقياس دل
 على هذه الاحكام كان كتاب الله تعالى دالا على هذه الاحكام قوله

الحديث دل على جواز الاجتهاد في زمان النبي عليه السلام قلنا فاق
 فاقم بغير منه فان الواقعة لا يمكن تأخير الحكم فيها الى
 معة يذهب الرجل من اليمن الى المدينة ويجمع عنها لا يكون تحصيل
 النص فيها ممكنا فخرج جواز الرجوع الى القياس قوله ذكر السنة
 جوابا عن بعضه غير جاز قلنا لا نسلم لان السنة عبارة عن الخبر
 كيف كانت قوله لا يجوز نصه للقضا لا بعد العلم انه يعرف
 القضاين ما خوروا القضاء وما لا يجوز قلنا المراد بقوله
 لما بعض معاذاي لما عزم على ان يعثفه قوله الحديث يمنع من
 تخصيص الكتاب والسنة بالقياس قلنا لا يمنع من الناس هذه
 اليه قوله قل انه عليه السلام قال اكتب اليكم اليك قلنا
 روايتا مشهورة ورواية غريبة لم يرد فيها احد من المحدثين
 فلا يصلح التعارض وايضا فكيف يجوز ان يقول النبي صلى الله عليه
 اكتب اليكم وقد يعرفون الحكم لا يجوز تأخيرهم وايضا يمكن الجمع
 بينهما وان وردت واقعة واحدة وهو ان يقال الحادثة ان
 اجتمعت التأخير وجب عزها وان لم تجتمع وجب الاجتهاد قوله
 ورد فيها خبره بالوحي فوجب بلوغه الى خبر التواتر قلنا وورده
 فيما يعرفه بالوحي لا يوجب كونه متواترا بدليل الخبر ان المتواتر
 عن النبي عليه السلام قوله خير واحد قلنا هب انه كذلك لكن
 لا ثبت القطع بكون القياس حجة بل ظن كونه حجة قوله
 حجة على طلب النص الحق قلنا قوله فان لم يجد يقتضي في النص
 حجة كان او خيرا قوله لا نسلم ان قوله فان لم يجد للعموم قلنا
 الدليل على انه للعموم جواز الاستئنا قوله لما دل الكتاب
 والسنة على العمل بالقياس كان دالا على الحكم الثابت بالقياس

فناظر

قلنا هب انه كذلك لكن الحكم الذي هو مدلول القياس لا يكون
 حاصله فيما وهذا القدر يكفي في جواز ان يقال انه غير موجود في الكتاب
 والسنة وقول معاوية احكم بكتاب الله اذ به ما دل عليه الكتاب بخسه
 لا بواسطة اذ لو اذ به كل ما دل عليه الكتاب سواء كان ابتدا
 او بواسطة كان القول بان انه اذ به اذ به في الكتاب حكمت بما في السنة
 خطأ قوله حجة على القياس بالبراه الاصلية قلنا البراه الاصلية
 معلومة لكل احد فلا حاجة في معوقها الى الاجتهاد فلا يجوز جعل قوله
 اجتهد عليه قوله حجة على القياس الذي نص الشارع عليه وعلى ما
 يكون مثل قيس بن خزيمة الضرب على خير الثايفين قلنا الشارع انما
 سكت عند قوله اجتهد ليعلم بان الاجتهاد وان جميع الاحكام
 ولو حملناه على ما ذكرتموه من القياس لم يكن ذلك واقفا على خبر
 عشرين معروفة الاحكام وكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت
 عند قوله افضى الكتاب بالسنة قوله ما الدليل على الخبر قلنا
 اجمعت الامة على الخبر فوجب القطع به انما نظر المحققين
 قوله وعلى اصحابنا النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرهم
 ومشاورة في هذا الباب اشهر من ان تخفى على عاقل متبحر فان
 طعن طائفة فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونايذ الاسلام
 ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء
 تكليف الاعتقاد على عمل الصالحين رضي الله عنهم في باب القياس والاجتهاد
 ومناظره بعضهم مع البعض بالبراه ومشاورة فيهم فيما بينهم
 من الامور كثير وافهم تحصيل لا طعن على مبدء ومع وجود ذلك من
 الصابة رضي الله عنهم ان اذكر مشكلا للحل بالقياس وطعن في
 الصابة فقد ضل ضلالا بعيدا وترك الاشكال حيا لا لان الله تعالى

مدحهم واثنى عليهم بقوله تمل والسابقون الاولون من المهاجرين
 والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه
 وهذا الحديث في جماعة محدثنا عبيد بن ابي ربيعة عن
 عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله بن مفضل قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم الله في اصحابي لا يتخذونهم غرضا فمن احبهم
 فحبني احبهم ومن ابغضهم فبغضني ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
 اذاني فقد اذاني الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه ومن ساء
 ما روي عن الصحابة من القياس ولكن احدث خصوصهم بان قال
 ان الصحابة مخصوصون بالعدل بالرائي لكرامتهم ومفضل سابقهم في الاسلام
 دون غيره وهذا كمنه دعوى بلا دليل لان الناس سواء بسواء
 في الاعتبار والمأمور بقوله تمل فاعتبروا يا اولي الابصار وقول
 الشيخ تأييد الاسلام قال في الصحابة تأييده الحرب كاشفة
 وجوز ان يكون تأييده بمعنى بند لان قال علي بن محمد يعني فعل كما في قوله
 سافرت وشح كلام الشيخ فيها قال شمس الاية السرخسي رحمه الله
 بقوله والانا لا اذكرها محمد بن اول كتاب ادب القاضيه كلها دليل
 على انهم كانوا جميعين على العمل بالرائي فانه بدأ محمد بن عمر رضي الله عنه
 حين كتب اليه موسى اعزوني الامثال والاشباه وقبس الامور
 عند ذلك وذكر عن ابن مسعود انه قال لقد اتى علينا زمان
 لسنا نسال ولا نسالناك فمن عرض له قضاء فليقض عدل كتاب
 الله تعالى وان لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله صلى الله عليه
 فان لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه فاجتهد رايه فان قضى
 بما ذكرنا اتفاهم على العمل بالرائي في احكام الشريعة فاما من طعن
 في السلف من نقاة القياس لاجتياهم بالرائي في الاحكام فكلامة

في قوله
 لا يتخذونهم
 غرضا
 في قوله
 من احبهم
 فحبني احبهم

لما قال

كما قال تمل كبريت كلمة يخرج من افواههم ان يقولون الا كذا لان
 الله تمل اثنى عليهم في غير موضع من كتابه كما قال محمد رسول الله والذين
 معه اشكوا على الكتاب الآية ورسول الله عليه السلام وصفهم
 بانهم خير الناس وقال خير الناس قرني الذي اتا بهم والشريعة
 انما ملكتنا بنقلهم فمن طعن فيهم فهو ملحد منقاد للاسلام وداؤه
 السيئ ان لم يثبت ومن قال منهم ان القول بالرائي كان من
 الصيانة على طريق التوسط والصحة دون الزمير لم يكن هو كما
 جاهد لما هو معلوم ضرورة لان الذين نقوا اليها بما اجمعوا به
 من الراي في الاحكام فمؤيدون عارضون بالفرق بين القضاء والصلح
 بان لا يعبروا بالفرق بينهما او قصدوا التلبس ولا شك انه كان في
 ذلك ما هو بطريق الصلح كما قال ابن مسعود حين تخارم اليه
 اعراب مع عثمان اركي ان ياتي واديه فيعطى ثمة الا بمثل ابيه
 وفصل كما مثل فصلاته فرضي به بيان ان هذا كان بطريق الصلح
 فصرنا ان فيما يذكر مثل هذا اللفظ او ذكر لفظ القضاء ويجوز
 فالمراد به الاثر وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى والمفتي
 زماننا يتبع الحكم المستترة ولا يدعوه الى الصلح الا نادرا فذلك
 في ذلك الوقت وقد كان بعض ذلك بياننا لم يكن فيه خصوصية او
 لاجري فيه الخصوصية كالعبادات والطلاق والعتاق فاجتياهم
 في الفاظ الكتابات واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما اشبه
 ذلك فصرنا ان قول من قال لم يكن ذلك منهرا لا بطريق الصلح
 والتمسك منه من القول وزور ومنهم من قال كانوا مخصوصين
 بجواز العمل والفتوى بالرائي كرامة لهم كما كان رسول الله عليه السلام
 مخصوصا بان قوله موجب للصحة قطعاً لا ترى انه قد ظهر منه العمل

بلا يظن
 انهم اطلقوا اللفظ
 القضاء فاما ان
 طريقه طريق
 الصلح
 وفي قوله فرضي

فيما فيه نص بخلاف النص بالوحي ولا يلتزم ذلك غير جازم
 لا يجد تقدمه فصرفنا انهم كانوا مخصوصين بذلك ويان هذا
 فيما روي ان رسول الله صلى الله عليه خرج اصحابه من الانصار
 فاذن بلال واقام فتقدم ابو بكر للصلاة فقام رسول الله عليه
 السلام وهو في الصلاة الحديث الى ان قال فاشار على ابوبكر
 ان يثبت على مكانه ورفع ابوبكر يديه وسجد الله تهل ثم استأخرو
 وتقدم رسول الله عليه السلام وقد كانت سنة الإمامة لرسول الله
 معلومة بالنص ثم تقدم ابو بكر بالراي وقد امره ان يثبت في
 مكانه نصا ثم استأخرو الراي ولما اراد رسول الله ان يتقدم للصلاة
 على ابن ابي النافع جذب عمر وداه وفي رواية استقبله وحمل
 بمنعه من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالراي
 ثم نزل القرآن على موافقة رايه يعني قوله ولا تصل على احد
 منهم مات ابدا ولما اراد علي ان يكتفي بحاب الصلاة عام
 الحديث كانت هذا ما صال محمد رسول الله وشهدت من عمر و
 علي اهل مكة قال سهل ثم عرفنا رسولنا ماجا ريناك الكثر
 محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليا ان يحوو رسول الله فاف
 علي ذلك حتى امره ان يريه موضعه فحماه رسول الله بيده
 وكان هذا الآية من علي الراي في مخالفة النص وقد كانت
 الحكم المشيوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم تابع الامام
 حتى جاءه فادى وما قد سبته رسول الله عليه السلام ببعض
 الصلاة فتابعه فيما بقي ثم قضى ما فاتة فقال له رسول الله
 عليه السلام ما جعلك على ما صنعت قال وجعلتك على شيء
 فكرهت ان اخال لك عليه فقال سن لك معا ذنبا حسنة

فاستورا

فاستوراها وكان هذا منه عملا بالراي في موضع النص فاستقوبه
 رسول الله عليه السلام في ذلك وابود جبرين بعثة رسول الله مع
 اهل الصدق قبل الابداء به اصابته خباية فصل صلوات بغير طهارات
 ان جاء الى رسول الله عليه السلام الحديث الى ان قال له التراب
 كافيك وتوال عشرين سجدة ما لم يرد الماء وكان ذلك منه عملا بالراي
 في موضع النص وكذلك عمرو بن العاص حين اصابته جناية في بيته
 باردة فغتميم وآمر اصحابه مع وجود الماء كان ذلك منه عملا بالراي
 في موضع النص ثم روي عليه رسول الله ذلك فعرفنا انه كانوا مخصوصين
 بذلك وكذلك ظهر منهم الفتوى بالراي فيما لا يعرف بالراي من
 المتأخر بخروج الشرب كما قال علي فانه ثبت بالراي ولا وجه لذلك
 الا الجمل على من الخصومية والجواب انقول

هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس النص عليهم لايان الكرامة
 لهم لان كرامتهم انما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله فالسعي
 لاظهار مخالفة منهم في امر الله واهل الله ان يكون طعنا فيهم
 ومعلوما ان رسول الله صلى الله عليه ما وضعف به خيرة الناس
 الا بعد علمه بانهم اخرجوا الناس له واظهر الناس انقيادا لاجلهم
 وتطعيما لاحكام الشرع ولوجازا ثبات مخالفة الامراء لاجلهم
 لهم بطريق الكرامة والاجتهاد صريحا على الخيرة التي وصفتهم
 به رسول الله عليه السلام لما رمل ذلك من بعدهم بنا على ما
 وصفتهم الله به بقوله تعالى كنتم خير امة ابدت في هذا
 قترهم لما رايها نقلوا اليها من احكام الشرع فبين ان هذا من
 جنس الطعن وانه لا بد من طلب التأويل فيما كان في صورة
 الخلاف ظاهرة انما هو تعظيم وموافقة في الحقيقة ووجه

في اصول فقهم
 اي درقات
 تروى بالليل
 فقلت اغتزلت
 عليا ومي
 اهلي فبينت
 الغاية فاصلي
 غير ظهور
 في اصول فقهم
 اي درقات
 تروى بالليل
 فقلت اغتزلت
 عليا ومي
 اهلي فبينت
 الغاية فاصلي
 غير ظهور

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠

مشروع لدفع الجرح فعرفنا انه ليس في شيء من هذه الاشياء بمعنى
 يؤمن بها الله تعالى من اجلهم والحقرة تعظيم رسول الله كما علم
 الله عليه واتخذ الشرب قاتما للثبوت استلزاما لاجل القديس على ما ذكر
 ان عبد الرحمن بن عوف قال لعمر بن ابي ربيعة المومنين اذا سكر هذا
 واذا هذى افترى وجد المفقدين في كتاب الله تعالى ثمانون خلقة ثمر
 الجحيم الثابت بالاجماع لا يكون محالاً على الاثبات وقد بينا ان الاجماع
 يجب على اليقين والواقي لا يجب ذلك فلهذا ادعوى الخصوم فيه
 من غير دليل ومن لا يرى اثبات شيء باليقين فكيف يثبت اثباته بحكم
 الدعوى من غير دليل والظاهر يشهد لاجل ذلك فان سرف تكليف
 الاعتناء المذكور في قوله تعالى فاعينوا ايام اولي البصائر سوا وهو كما نوا
 احسن هذا الوجه الى هذا لفظ شمس الاميرة قول **الامر** واما
 المعقول فنحو ان الاعتناء واجب بنص القرآن وهو النظر والتأمل
 فيما اصاب من قبلنا من المثلثات باسباب نقلت عنهم لئلا
 عنها اجترار عن مثله من الجحيم وكذلك التأمل في حقائق اللغة
 لاستعمال غيرها لما سأل عن القياس نظيره يعينه لان الشرع
 شرع احكاما معاني اشار اليها كما انزل مثلثات باسباب قصها
 ودعانا الى التأمل في الاعتناء كما انزل الدليل المعقول على ان
 القياس المذكور في احكام الشرع فهو ان الاعتناء واجب بنص
 القرآن وهو قوله تعالى فاعينوا ايام اولي البصائر والاعتناء الواجب
 بنص القرآن هو النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلثات
 وهي العقوبات بسبب اسباب نقلت عنهم لئلا تنزع عن تلك الاسباب
 اجتراراً عن مثله واصحابهم من الجحيم وهو العقوبة النازلة
 عليهم فكما ان التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلثات واجب كذلك

التأمل في موضوعات اللغة جائز لاستعانة بالغيرها والقياس
 نظير كل واحد من هذين التأملين فذلك الاعتناء فيما اصاب قبلنا من
 صحة الاعتناء في الفكر الشرعي وهو القياس لان الشرع كاحصل
 المثلثات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية
 متعلقة بمثلثات اشار اليها فكما ان مباحثه امثال اسباب تلك
 المثلثات فوجب التأملات فكذلك وجود مثل مع الحكم المنصوص
 في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فذلك الاعتناء المنصوص
 على صحة القياس والشرح جعل التأمل بنص الاعتناء واولا
 في قوله وهو النظر والتأمل وجعل التأمل غير الاعتناء ثانياً في
 قوله ودعانا الى التأمل في الاعتناء كما انزل دعانا الى الاعتناء وما
 ذكره ثانياً اولى لان الاعتناء ردد الشئ الى نظيره ولكن لا
 يكون ردد الى نظيره الا بالتأمل فكان الامر بالاعتناء امراً
 بالثبوت لان الامر بالشئ امر بما لا يقر ذلك الشئ الا به
 كما لا يقر بالصلاح امر بالاطهار لان ما لا يوصل الى الوجه
 الا بجهت كوجبه فلو كان قال الشئ مكان قوله وكذلك
 التأمل في حقائق اللغة لاستعانة بالغيرها سأل عن كان قوله
 والتأمل في حقائق اللغة لاستعانة بالغيرها سأل عن كان قوله
 والقصر في قوله عن مثله راجع الى العلم قوله فيما اصاب وقوله
 من الجحيم ان يثله وقوله لئلا تنزع بقوله وهو النظر والتأمل
 ولقد تجرأ لازماً ومتعدياً يقال لفقته عن الشئ فكيف والمراد
 هنا الاول فاعلم انما بينا معنى الاستعانة وما يتعلق بها في
 باب احكام الحقيقة والحجاز فاعلم ان عند القاهر قال
 في دليل الاجماع ان التأمل انك لا تقول رايت اسداً الا وعرضك

ص

ان تثبت الرجل انه مسا ولا استد في شعاعه وجوانه وشدة بطنه
 وقد اوضحه ان الدعوى لانها من وطوف لا يبرهن له فقصه
 ان السامع اذا قل هذا المعنى لم يقتله من لفظ اسد ولكنه
 يقتله من معناه وهو انه يعرف انه لا يصح جعله اسدا مع العلم
 بانه رجل الا انك ادعت انه بلغ من شدة مشابهاة بالاسد ومنه
 آية مبغلة يتوهم معناه انه اسد بالحقيقة فاعرف من هذه الجملة
 وجنس تاءها وانما انك ترى الناس وكلامهم يرون انك اذا
 قلت رايت اسدا وانت تريد التشبيه كنت قلت لفظ اسد عما
 وضع له في اللغة واستعملته في معنى غير معناه حتى كان ليس للاستعمال
 الا ان تعد الى امر الشئ فتجعل له اسما تشبيها حتى كان لا فصل
 بين الاستعمال وبين تسمية المطر سماء والنبات عيشا والمزادة راوية
 واشياء ذلك مما توضع فيه اسم الشئ على ما هو منه بسبب ويذهبون
 عما هو مركب في الطبع من ان المعنى فيه الباعث وان يدعى في الرجل
 ليس بجل ولكن اسد بالحقيقة وانما بغير اللفظ من بعد ان
 يغير المعنى وانه لا يستلزم في اسم الاسد الا من بعد ان يدخل
 في جنس اسد لا ترى احدا يقتل الا يعرف ذلك اذا رجح
 ادلى يجمع الى نفسه ومن اجل ان كان الامر كذلك رايت
 العقلاء كلهم يتفكرون القول بان من شأن الاستعمال ان يكون
 ايد المعنى من الحقيقة ثم قال عبد القاهر واعلم ان العقلاء
 يتفكرون كلامهم اذا سواوا شئوا على ان الاشياء تتحقق الاسامي
 خواص معاني فيها دون غيرها فاذا اثبتوا خاصه شئ لشي
 اثبتوا له اسمها فاذا جعلوا الرجل بحيث لا ينقص شعاعه عن شعاع
 الاسد ولا يقدّم منها شيئا فاولا هو اسد واذا وصفوا بالاشياء

في الحقيقة والحضار الشريفة والواحد الذي يعرفه لو هو ملك
 واذا وصفوا الشئ فاعلموا ان الطيب لو هو مسك وكذلك الخمر اذا
 ثراها اذا استقصوا ذلك فتوابعن المشبه امر جسد فتاوا
 ليس هو انسان وانما هو اسد وليس هو آدمي وانما هو ملك فتاوا
 قل ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كذا فان لم يريد ان يخرجوه
 عن جنسه بجملة لو او اسد في صورة انسان وهو ملك في
 صورة آدمي وقد خرج هذا المثل في الحسن بن رة وذلك قوله
 فون ركب الجحش في زني ناس فوق ظميرها تخوض الجبال
 في هذه الجملة بان من عفا ان ليست الاستعمال نقل اسم عن شئ
 الى شئ ولكنها ادعاء من الامر لشيء اذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا
 رايت اسدا يعني رايت شيئا بالاسد ولم يكن ادعاء انه اسد
 بالحقيقة لكان محال ان يقال ليس هو انسان ولكنه اسد او
 يقال هو اسد في صورة انسان كما انه محال ان يقال ليس هو
 انسان ولكنه شئ بالاسد او يقال هو شئ بالاسد في صورة
 انسان والباقي يظهر من دلائل الامحار وفيما تشتمل الاية الخيرة
 في اصوله بعد ذكر قوله نقل فغيروا يا اولي الابصار وهذا القول
 ما نعتبه من الدليل المعقول في هذه المسئلة فانه لا فرق بين
 التماثل في اشارات النص فيما اخبر الله بنقل عن الذين جفهم
 المثالات بسبب كذا كقول هو الذي يخرج الذين كفووا الاية
 باعتبار ذلك ونخرج من مثل ذلك السبب وبين التماثل
 في اشارات النص في حديث الربوا ينصرف به ان الخمر هو الفضل
 الحاصل عن العوض مشروط في البيع كالارز والسهم والجحش
 وما اشبه ذلك وقد قررنا هذا في صحيحه ان التماثل في معنى

ابن الجني

النص الثابت بأشارة صاحب الشرع بمنزلة التامثل في معنى السان
 الثاني بوضوح اللفظ أو التامثل في ذلك الوقوف على طريق الاستقارة
 حتى يصلح ذلك اللفظ مستعاراً في محل آخر بطريقه جابرة
 مستقيمة من محل الراسمين في العلم وكذلك التامثل في معاني
 النص لإثبات حكم النص في كل موضع غير أنه مثل المخصوص
 عليه وهذا النوع من الكلام أخذها من الله تعالى نص على
 أن القرآن نبيان لكل شيء بقوله وتزينا عليك الكتاب نبياناً
 لكل شيء ولا يمكن أحد من أن يقول كل شيء في القرآن باسمه
 الموضوع له في اللغة فنعرفنا أنه نبيان لكل شيء معناه الذي
 يستدرك به حكمه وما ثبت بالنص فيما أن يقال هو ثابت
 بصورة النص لا غيراً وبالمعنى الذي صار معلوماً بأشارة النص
 والاول باطل فان الله تعالى قال فلا تقل لها أف ولا تنهرها
 ثم اجد لا يقول أن هذا نهي عن صورة النافذ في دون الشئ
 والضرب وكذلك قوله تعالى ولا يظلمون تغييراً وقوله من أن
 تأمنه بقطار يؤذونك ومنهم من أن تأمنه بدينار
 فنعرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الإشارة
 اليه في النص ثم ذلك المعنى نوعان محلي وحيثي ولوقف على
 المحلي باعتبار الظاهر ولا يوقف على الحق إلا بزيادة التامثل
 وهو المراد بقوله فاعتدوا لها أول الأبصار وبعد ما ثبت
 لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل
 وجد فيه ذلك المعنى يكون اثباتاً بالنص لا بالبرهان وان لم
 يكن صيغة النص مستترة ولا الاترى أن الحكم بالبرهان على ما عر
 لم يكن حكماً على غير باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي

البرهان

لاجله توجه الحكم عليه بالبرهان كان ذلك سبباً في حق سائر الأشخاص
 بالنص والثبات أن الله ما من جادته إلا وفيها حكم الله تعالى من
 دليل أو تجرأوا أو شقاقاً ومعلوم أن كل جادته لا يبرأ
 فيها نص فالمخصوص معدوداً متناهية ولا نهاية لما يقع من الجاد
 التي في الساعة ومنه تسميته جادته إشارة إلى أنه لا نص فيها
 فان ما فيه النص يكون أصلاً معدوداً وكذلك الصالح ما اشتغلوا
 باعتقاد نص في كل جادته طلباً أو رواية فنعرفنا أنه لا يوجد نص
 في كل جادته وقد نزلنا معرفة حكم الجادته بالحجة بحسب الوضوح
 فاما أن يكون الحجة استنباط المعنى من المخصوص واستصحاب
 الجاد كقولنا ومعلوم أنه ليس في استصحاب الجاد لا على دليل
 ولا دليل محتمل والجمل لا يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل
 وهو أيضاً مما يوقف عليه فمن المحتمل أن لا يكون عند بعض الناس
 فيه دليل ويكون عند بعضهم والقياس من أوجه الذي قوتنا
 وان كان لا يوجد علم اليقين الاترى أن الشرع يجوز لنا الإقدام
 على المباحات لفقدانها من المنفعة اعني المباحة للضرورة والمجازية
 للضرورة والفلكية على الأعداء بغايب الرأي والاحتياط في أمر القبلة
 والاشتغال بالمعاشة لتحصيل صفة البراءة وكل ذلك أقدم من
 غير بناء على ما يوجب علم اليقين فهو محسن في بعض المواضع
 واجب في بعض المواضع وكذلك تقويت الشكوك واعتبار المعقود
 في التفقات والمنفعة فان ذلك مخصص عليه في الإقدام عليه
 ما الرأي جابر فكان عملاً بالحجة فثبت أن القياس من نوع العمل
 بما هو حجة في الأصل ولكنه دون الثاني من الحكم بالنص فلا
 يصح زايه إلا في موضع لا يوجد فيه نص فاما استصحاب الجاد

البرهان على ما في المتن
 اعتبار الرأي في الحكم
 معتد على الدليل
 حجة صح

فَعَوَّلَ بِالْجَهْلِ فَلَا يَخُورُ الصِّبْرُ إِلَيْهِ الْأَعْتَادُ الصُّرُوفُ الْخُصَّةُ مَعْدَلَةٌ
تَنَازُلُ إِلَيْهِ وَسَنَقَرُ هَذَا فِي بَابِهِ فِي هَذَا النِّقَاطِ يَتَبَيَّنُ أَنَّ نَفَاةَ
الْقِيَّاسِ تَقْتَضِي سَكُونُ بِالْجَهْلِ وَأَنَّ فَتْحَ الْأَمْصَارِ يَحْمَلُونَ بِمَا هُوَ الْحَقُّ
وَمَا ذَا الْحَقُّ إِلَّا الصَّلَاحُ وَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِقَوْلِهِ نَعْلٌ وَلَمْ
يَكْلَهُمْ فَلَمَّا لَمْ يَقُولُوا مَا أَتَى مِنَ الْكَلَامِ كَانُوا وَلَكِنْ
الْاجْتِهَادُ بِالْقِيَّاسِ مَا أَتَى فِي الْكَلَامِ إِشَارَةٌ وَأَنَّ كَانَ لَا يَجُوزُ
فِيهِ نَفَاةٌ قَدْ أَلْعَنَ الْمَذْهَبُ فِي قَوْلِهِ فَاعْتَدُوا وَابْتَدَأُوا أَنَّ
الْحُكْمَ بِهِ جُزْئِيًّا أَمَّا تَرَاثُفُ الْعِلْمِ فَصَحَّفَ بِهِ اسْتِدْلَالُهُمْ بِقَوْلِهِ وَمَنْ لَمْ
يُحْكَمْ مَا أَتَى اللَّهُ بِهِ يَتَبَيَّنُ أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ مَا يَنْتَهِى وَلَهُ قَوْلُهُ نَعْلٌ تَبَيَّنَ
لَكُلِّ شَيْءٍ وَقَوْلُهُ وَلَا رُطْبَ وَلَا يَأْسُ إِلَّا فِي كِتَابِ مِيقَاتٍ وَقَدْ قِيلَ الْمَرَادُ
بِالْكَتَابِ هَذَا الْوَجْهُ الْمَحْضَرُ فِي هَذَا يَتَبَيَّنُ أَنَّ الْعِلْمَ بِالْقِيَّاسِ لَا يَكُونُ
تَقْدِيمًا مِمَّنْ يَدْرِي اللَّهُ وَرَسُولُهُ بَلْ هُوَ اتِّجَارٌ بِمَا رَأَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ
وَسَلُوكَ طَرِيقَ قَدِيرٍ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَّتُهُ فِي الْوُقُوفِ بِهِ
عَلَى أَحْكَامِ الشَّيْخِ وَهَذَا لِأَنَّا أَمَّا نُسَبِّحُ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ بِالْعِلَّةِ
الْمُؤْتَرَةِ وَالْعِلَّةُ مَا صَارَتْ مُؤْتَرَةً يَأْتِي بِأَنَّ اللَّهَ إِيَّاهَا مَوْشَرَةً
وَأَمَّا تَعَالَى الرَّأْيُ فِي تَبْيِيزِ الْوَصْفِ الْمُؤْتَرِ مِنْ سَائِرِ الْأَوْصَافِ
الْأَصْلِ وَإِظْهَارِ التَّأْثِيرِ فِيهِ فَلَا يَكُونُ الْعَمَلُ بِهِ عَمَلًا بِالرَّأْيِ
أَمَّا التَّقَدُّمُ مِنْ يَدِي اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْحُضُورُ مِنَ الْقَوْلِ
بِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْقِيَّاسِ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَا يَحْدُدُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ نَفَاةً وَهُوَ
لَا يَخُورُ إِلَّا سَبْعًا لِيَقْبَلَ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَيَكُونُ ذَلِكَ قَوْلًا بِغَيْرِ
حُجَّةٍ فَيَكُونُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ بِالْأَدِلَّةِ وَقَدِيمًا أَنَّ هَذَا لَا يَصْلُحُ
أَنْ يَكُونَ حُجَّةً أَصْلِيَّةً وَأَمَّا قَوْلُهُ وَلَا تَنْفَعُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ
فَالْمَذْكَورُ هُوَ عِلْمٌ مُتَكَلِّفٌ فِي مَوْضِعِ الشَّيْءِ وَالْمُتَكَلِّفُ فِي مَوْضِعِ الشَّيْءِ

يَجْعَلُ
ع

عَلَى
ع

ع

تَعَمُّدًا فِي سِتْمَانِ الرَّأْيِ يَتَبَيَّنُ نَفَاةٌ مِنْ طَرِيقِ الظَّاهِرِ وَأَنَّ
كَانَ لَا يَتَبَيَّنُ عِلْمُ الْيَقِينِ وَلَا لَا تَقَافٍ عِلْمُ الْيَقِينِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِحُجَّةِ
الْجَهْلِ وَلَا يَلِيقُ أَنْ يَنْتَهِى الْعَمَلُ بِخَيْرِ الْوَجْهِ وَاجِبٍ وَلَا يَتَبَيَّنُ بِهِ عِلْمُ
الْيَقِينِ وَالْعَمَلُ بِالرَّأْيِ فِي الْمَرْبِ جَائِزٌ وَفِي بَابِ الْقَبْلَةِ عِنْدَ لَا تَنْتَهِى
وَاجِبٌ وَفِي الْمَحَلِّ بِالْأَدْوِيَةِ جَائِزٌ وَأَنَّ كَانَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لَا
يُوجِبُ عِلْمُ الْيَقِينِ وَهَذَا لِأَنَّ التَّكْلِيفَ بِحَسَبِ الْوُسْعِ وَلَيْسَ فِيهِ
وُسْعٌ خَصِيصٌ عِلْمُ الْيَقِينِ فِي حُكْمِ كُلِّ حَادِثَةٍ وَالْحُجَّةُ بِمَدْفُوعٍ
فَقِي أَثْبَاتِ الْحُجَّةِ عَنْ عَمَلِ الرَّأْيِ فِي الْوَجْهِ بِأَنَّ لَا تَنْتَهِى فِيهَا مِنْ
الْجُحُودِ مَا لَا تَحْقُقُ شَرْعًا لِشَكْلِ أَنَّ مَا يَتَبَيَّنُ مِنَ الْعِلْمِ بِطَرِيقِ
الْقِيَّاسِ فَوْقَ مَا يَتَبَيَّنُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ لِأَنَّ اسْتِصْحَابَ الْحَالِ
إِنَّمَا يَكُونُ دَلِيلًا عِنْدَهُمْ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ الْمُبْعَدِ وَذَلِكَ مَا لَا يَفْهَمُ
يَقِينًا قَدْ جُزَّ أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ الْمُبْعَدُ مُقَابِلًا وَأَنَّ لَمْ يَسْلُغِ الْمَقْبُولُ
بِهِ وَهَذَا لَا تَقْبِيلُ الْبَيِّنَةِ عَلَى الشَّيْءِ فِي بَابِ الْخُصُومَاتِ وَتَقْبِيلُ عَلَى
الْحَقِيقَاتِ بِاعْتِنَاءِ طَرِيقِ لَا يُوَجِبُ عِلْمُ الْيَقِينِ فَإِنَّ الشَّهَادَةَ بِاللَّيْلِ
بِظَاهِرِ الْبَيِّنَةِ وَالْبَدِيحِ الشُّكُوفُ تَكُونُ مَقْبُولَةً وَأَنَّ كَانَتْ لَا يَحْجُزُ
عِلْمُ الْيَقِينِ فَمَا قَوْلُهُ وَلَا تَقُولُوا لَكَ اللَّهُ الْإِلَهِ قُلْنَا مَا يَطْهَرُ
عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الرَّأْيِ بِالْوَصْفِ الْمُؤْتَرِ فِي حُجَّتِنَا وَأَنَّ كُنَّا
نَعْلَمُ أَنَّهُ هُوَ الْحَقُّ عِنْدَهُ نَعْلَمُ أَنَّ الْإِتْرَاقَ الْمُتَقَرِّبَ فِي بَابِ الْقَبْلَةِ
يَلْزِمُهُ التَّوَجُّهُ إِلَى الْقَبْلَةِ الَّتِي يَسْتَقَرُّ عَلَيْهَا الرَّأْيُ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ
لَا يَلْزِمُهُ مِمَّا شَرَعَ مَا لَيْسَ بِخَلْقٍ أَصْلًا فَعَرَفْنَا أَنَّهُ حَقٌّ عِنْدَنَا وَأَنَّ
كُلَّ لَا تَقْطَعُ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْحَقَّ عِنْدَهُمْ فَقَدْ يَصْدُبُ الْمُجْتَهِدُ ذَلِكَ
بِاجْتِهَادِهِ وَقَدْ تَخَطَّى لَمْ يَكْلَفْ بِحَسَبِ الْوُسْعِ وَلَيْسَ فِي وَسْعِنَا
الْوُقُوفُ عَلَى مَا هُوَ خَلْفَ عِنْدَ اللَّهِ نَعْلَمُ لَعَلَّهَا وَرَأَى الَّذِي فِي وَسْعِنَا

طلبة بطريق الاعتبار الذي أمرنا به وبعد أصابة ذلك
 الطريق يلزمنا العمل به وكذلك في الأحكام وما اشترطوا اليه
 من الفرقين ما هو محض حق الله تعالى وبين ما فيه حق الصلح
 ليس بقوي لأن المطلوب هنا جهة القبل لا دكر ما هو محض
 حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك
 أطولنا العمل بالرائي فيه إما لتحقيق من لا يتلوه ولا أنه
 ليس في وسعنا ما هو أقوى من ذلك بعد انتطاع الأدلة الظاهرة
 وهذا المصير بعينه موجود في الأحكام ثم الاحتمال الذي يمتنع
 بقدر استعمال الرائي منزلة الاحتمال في خبر الواحد فان قول
 صاحب الشرح مؤيد لهم اليقين وانما ثبت في حقنا الصلح والعمل
 به اذا بلغنا ذلك وفي البالغ والاتصال برسول الله عليه
 السلام احتمال وكذلك الحكم في المصنوع ثابت بالنص على
 وجه فوجب على اليقين وفيه معنى هو مؤيد لهم شرعا ولكن
 في البالغ والآراء وأدرك ذلك المشقة نوع اجتهال فلا يمنع ذلك
 وجوب العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه ولما شرطنا
 للعمل بالرائي ان يكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة
 فتبين ان فيما قلنا ما لا لغة في الحافظة على المصنوع بطواها
 ومعانيها فانه ما لم يرتفع على النص لا يعرف ان الحادثة
 لا نص فيها وما لم يقف على معاني النص لا يمكنه ان يرتفع
 الحادثة التي لا يكون مثلها من النص مع ذلك فيه تعبير
 المشقة في الفرق وتقطيع ما هو حق الله تعالى فان اعتقاد الحقيقة في
 الحكم المصنوع ثابت بالنص ومنه شرح الصدد وحيثما يثبت
 القلب ثابت بالوقوف على المشقة ولا منعه لاستدلالهم باختلاف

منه

احكام

احكام النصوص لاننا اتماخوفا واستعمال الرائي عند مصرفه معارف
 النصوص وانما يكون هذا فيما يكون معقول المشقة فاما فيما لا يتصور
 المعنى فيه فنحن لا يجوز اعمال الرائي بتعديده الحكم الى ما لا يتصور
 فيه وسيا يتكبر بان هذا شرط القياس ويكفي بهذا
 مراد رسول الله عليه السلام بذكر الرائي فيما رواه ابن ابي
 الرائي الذي يثبت عن متابعه هو النفس والرأي الذي
 يكون المقصود منه رد المصنوع بخلاف فعله ليس فاما
 الرائي الذي يكون المقصود منه اظهار الحق من الوجه
 الذي قلنا لا يكون مذموما الا ترى ان الله تعالى أمر به في اظهار
 قبيحة الصيد بقوله تعالى تكلم به ذوا عدل منكم وان رسول الله
 عليه السلام قد علم ذلك احصاياه والعصاة عن آخرهم اجتمعوا
 على استعماله من غير تكبر من أحد منهم على من استعماله فكيف
 يظن بهم الاتفاق على ما ذكره رسول الله عليه السلام او جعله
 مذمومة الظلال هذا شئ لا يظنه الا ضاكن بالله التوفيق الى
 هنا لنقطتهم ايمه رحمه الله **قوله** ويان ذلك
 في الاصل في قول الله تعالى هو الذي اخبر الذين كفروا من
 اهل الكتاب من ديار الاول البشر في اخراجه من الديار
 عقوبة من القتل والكفر يصير داعيا اليه واول المشركين
 دلاله على تكرار هذه العبارة وقوله تعالى ما ظنتم ان يخرجوا
 دليل على ان اصابة النصح جزء التوكل وقطع الجبل وان
 المفت والخذلان جزء النظر الى القوة والاعتدال بالشدة
 الى ما لا يخص من معاني النص وقد دعانا الى التأمل في معاني
 النص للعمل به فيها لا نص فيه وكذلك في مسئلتنا أي ويان ان

الاعمال

المشرك عدا غائلا التاخذ في الاعتبار في قوله قتل قاعته ووايا اول
 الاصل وهو الاصل المعتمد عليه في العمل بالفتيا بس في قوله تعالى
 هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم لا اول الجحش وقوله
 في الاصل قتل قوله ذلك وقوله في قوله انه تعلق خبر لقوله ويرون
 ذلك وظرف له والآية في سورة الجحش نزلت في بني النضير
 قال اخرج قوله قتل هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكوفة
 من ديارهم لا اول الجحش لما ظن ان يخرجوا وظنوا انهم ما ينجسهم
 خصوصهم من الله هؤلاء بنو النضير كان لهم عرق ومنعه من اليهود
 وظن الناس انهم يجرهم وعنتهم لا يخرجون من ديارهم وظن
 بنو النضير ان خصوصهم من الله فان الله اى قاتلهم امر الله
 من حيث لم يحتسب واولئك في قلوبهم الرغب كان بنو النضير
 لما نزل رسول الله صل الله عليه المدينة عاقدوه ان لا يكونوا
 معه ولا عليه فلما كان يوم الاحد ظهر المشركون على المسلمين
 فقتلوا وذاهم الربيب وكان كعب بن الاشرف على التظاهر
 على الله عليه السلام فاطمعه الله بنبية على ذلك فلما صار الى المدينة
 بعث النبي عليه السلام محمد بن مسلمة ليقبضه وكان محمد بن
 زبيعا كعب فاستأذن محمد بن مسلمة النبي عليه السلام
 في ان يات منه ليقبضه كعب بن الاشرف فوافقه محمد ومعه جماعة
 فاستأذنه من منزله ووافقه انه قد جعل عليه في اخذ الصل
 منه فلما نزل اخذ محمد بن مسلمة بنصيبه وكبر فخرج اصحابه
 فقتلوه في مكانه وعقد عليه السلام غاربا بنى النضير وانما عليهم
 وقيل انه غزاهم على حمار مطور بلعين وكان المؤمنين يخرجون
 من ذلك بنى النضير ليكون لهم امكنة القتال وكان بنو النضير

يوم الاحد

غزوة

يذرون منا زهير يسدوا بها ابواب الرقبة واولا ينقض على المؤمنين
 فقتل الله تعالى في قلوبهم الرغب فخرج بنو النضير من اديهم
 وايدى المؤمنين ومضى اخرها بايدي المؤمنين المصرة وضوها
 لذلك ففارقوا النبي عليه السلام على الخلافة من منا زهير وان
 جعلوا اما استقلت يد اهلهم ما خلا الذهب والفضة فخرجوا الى
 الشام وطافوا منهم الى خيبر والحيرة وهو قوله لا ولي
 الجحش وهو اول جحش الناس الى الشام في جحش الخلق يوم
 القيامة الى الشام فليكن قيل لا اول الجحش فيجيب اليهود والشركان
 يجلون من جزيرة العرب روى عن عمر رضي الله عنه ان النبي
 صلى الله عليه قال لا يخرج اليهود من جزيرة العرب قال
 الخليل بن مرة العرب معدننا ومسكننا وانما قيل لما خرجوا
 العرب لان يفر الجحش ويقر فارس والفرات قد اخطاها
 وهي ارضنا ومعدننا وقال ابو عبيدة بن جارية العرب من
 جفر الى موسى الى اليمن في الطول ومن دخل اليمن انقطع
 السماوة في العرض وقال الامصعي من اقص عدن اتين الى
 ريف العراق في الطول واما العرض فمن جدة وما والاها
 من ساحل البحر الى اطراف الشام الى هنا لفظ الزجاج وقال
 في الحقائق اللات في اول الجحش تتعلق باخرج وهو الامر
 في قوله قتل ياليتني قد مضى بيوتى وقوله جنة بوقت كذا
 والمعنى اخرج الذين كفروا وعد اول الجحش ومعنى اول الجحش
 ان هذا اول جحشهم الى الشام وكانوا من سبط لوطية هم
 خلوة قط وهو اول من اخرج من اهل الكلاب من جزيرة العرب
 الى الشام وهذا اول جحشهم واخر جحشهم اخلا عمر اليهم من

هو الذي اخرج
 الذين كفروا
 من اهل الكلاب
 من ديارهم

من جزيرة
 العرب

حينئذ الى الشام وقيل آخره ثم حشر يوم القيامة لان
الحشر يكون بالشام وعن غيرهم من شك ان الحشر همنا يعني
الشام فليقرأ هذه الآية الى هنا لفظ الكشاف وقرأ ابو عمر وقرأ
عزرون بنشد يد الرأه والباقيون يحبون بسكون الحاء وتنفيد
الرأه والغريب والآخران معاً وقال الحشرى الحشرى والآخر
الافساد بالتقص والهدم والخرابة الفساد وقال في الصحاح
والخراب ضد الجماعه وقد خرب الموضع فهو خرب ودار
خرابه والخراب صالحه وخرابوا يوقصرون شدته لغتوا الفعل
او المبالغة وما قال بعضهم بقوله وقيل الغريب المذهب
والخراب تركه لا ساكن فيه ليس ثبت وقال في الجوهري والواو
الغريب رعي الجبل رعي رعي فهو مرغوب ورعيته أنا
أزعيه فانما راعيه له ثم قال فما قولهم رعي الواو محكيه
إذا اشتك ما فقدوا زعيم ورعي بالزاي والرأه والزاي
أكثر كذلك الجوهري وقال في الصحاح الرعي الحزن تقول
من رعيته فهو مرغوب إذا فرغته ولا تقبل رعيته والتهمة
الفرق ثم قال ورعيته الجوض ملائمة وسيل راعيه
يلا الواو وقال الحشرى الرعي الحزن الذي يرعي
الصدراي تلهة وقد افتد اثنته وركنه ثم رجع الى ما قال
الشجر بقوله فالأخراج من الديار عقوبة يعني القتل لان جلاء
الوطن يشق على النفس كالقتل الا ترى الى قوله قل ولو انك نبيا
عليه أن اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوا الا قليل
جعل الخروج من الديار عقوبة لقتل النفس وهذا اثر بنوا اسرائيل
القتل على الجلاء والكفر بغير داعي الى الأخراج الذي هو عقوبة

صبي

معنى القتل لانه يصير داعي الى القتل لقوله عليه السلام من بذر
حباً قتلوه فداكم الكفر داعي الى القتل صفة داعي الى
الأخراج الذي معناه فدا هذا والله اعلم يكون قوله الذين كفروا
بين ان السبيل الأخراج كما قال كرم أبوهم الذي اعانك وأهم الذر
ظلمك يكون الاعانة سبب الأكرام والظلم سبب الإهانة وأول
الحشر دالة على تكرار هذه العقوبة وهو المنع من كلام الناس
لان الاول اسم لمرساق ولا يكون السابق الا اذا كان مثله
مسيوق فذكر على تكرار الحشر الى الحلال قال في الغريرين قال
القتلي الحشر الحلال وتكراره بتكرار الحشر يوم القيامة او الجلاء
عمر اليهود الى أربعين وأربعين وقوله قل ما ظنتم ان يخرجوا
ذليل على ان اصابه الضر جزاء التوكل وقطع الجليل لان
المسلمين راؤا انفسهم المحزون والضيق ولم يجدوا الجيلة على
اليهود ليقصروا وكثرة عددهم وعددهم فتوكلوا على الله تعالى
فانتصروا واليهود ظنوا ان حصونهم تمنعهم عن اغدا يصمرون وقتنا
فاعتقدوا عليها واعتزلوا يشكهم فتقوا وحذروا وخشوا وادبرهم
بايديهم وايدى المؤمنين فدعا الله تعالى الى الاعتقاد باننا ضل
في مكان النص العمل بالاعتقاد بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
يعني والله اعلم لا تتفكروا مثل ما فعل بنوا النضير فيقولون
مثل ما ترك يصر وقال بعض مشايخنا هو الذي اخبر بي ان
العقوبة وقوله الذين كفروا بين الجنابيه وقوله من اهل الكتاب
بين غلظ الجنابيه وقوله من ديارهم بين غلظ العقوبة وقوله
لاول الحشر دالة على تكرار هذه العقوبة وكذلك في مسلفنا
هذه اي في القيايس الذي تنازعنا فيه وقلنا انه مدرك في

احكام الشرع اعني ان الاعتبار بالتامثل بالقياس فيما لا
 نفي فيه العمل بالقياس لوجود مثل مع النقص في القوم كالاعتبار
 بالتامثل فيما اصاب من قبلنا من المثالات بأشياء دعت اليها
 للعلل الاعتبارية على الاعتبار في القياس الشرعي لا تقاموسا
 في الاعتبار فثبت ان القياس مذکور في احكام الشرع وادارة
 الشريعة بالمثل يحط الله تعالى بقابل مقته الى بعضه فهو مثبت
 ومقوت قال تعالى لمقت الله اكبر من مقتكم انفسكم اذ تدعون
 الى الايمان فتكفرون بعض والله اعلم مقش الله اياكم على ان تكرر اشد
 من مقتكم انفسكم في الاخرة اذ اتيتم لكم سوء عقيبكم والمخذلان
 في اللغة مضد قولهم خذله اذا ترك عونه ونصرته وفي اصطلاح
 المتكلمين المخذلان خلق قدوة المعصية والتوفيق خلق قدوة
 الطاعة وصراف المعتزلة التوفيق الى خلق لطيف يعلم الرب تعالى
 ان العبد يؤمن من عنده والمخذلان تحول على امتناع اللطف
 وتوكل في اصحاب والشوك شدة اليأس والمخذلان في السلاج
 وقد شاك الرجل يشاك شوكا اى ظهرت شوكته وجذته فهو
 شاك السلاج وشاك السلاج ايضا متلوث منه وقال
 الزنجاني في قوله تعالى وتودون ان غير ذاك السلك تكون
 لكم اى تودون ان الطائفة التي ليست فيها حرج ولا صلاح
 وهي الاجل يكون لكم وذات السلك ذاك السلاج يقال
 فلان شاك في السلاج وفلان شاك في السلاج وشاك
 في السلاج يستديم الكاف من الشك واصل شاك شاك
 الى هنا لفظ الزنجاج قولهم وفي ذلك فمستله اليوا
 ذلك اشار الى قوله وكذلك في مسئلنا اى بيان ما قلنا

هذا هو القياس
 في القياس
 في القياس

القياس

ان الاعتبار بالتامثل في التامثل كاعتبار التامثل فيما اصاب من قبلنا
 من المثالات ثابت في مسلة الربوا **قولهم** وذكر ان النبي عليه
 السلام قال الحنطة الحنطة وذكر ان ابا العباس في مسلة الربوا في
 الاعتبار بالتامثل في مسلة الربوا لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة
 وبنا في الحديث ان محمد بن الحسن قال في كتاب البيوع في مثل اصل حديثنا
 ابو حنيفة عن عطاء بن العوف عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قال الذهب للذهب مثل مثل يدرى والنضل رثوا والفضة للفضة
 مثل مثل يدرى والنضل رثوا والحنطة للحنطة مثل مثل يدرى والنضل رثوا
 الشعير بالشعير مثل مثل يدرى والنضل رثوا والتمر بالتمر مثل مثل يدرى
 رثوا والجزأ بالجزأ مثل مثل يدرى والنضل رثوا وقال ابو داود في الشرع حديثنا
 الحسن بن علي قال حدثنا يونس بن عمرو قال حدثنا همام عن قتادة عن علي بن
 الخليل عن مسلم بن الحجاج عن ابي الأشعث الصنعاني عن عباد بن الصامت ان
 الله صلى الله عليه وسلم قال الا ربع بالذهب بربعها وعينها والفضة بالفضة بربعها
 وعينها والتمر بالتمر بربعه والسنبل بالسنبل بربعه والبر بالبر بربعه
 بربعه والحب بالحب بربعه والحنطة بالحنطة بربعه والبر بالبر بربعه
 بالفضة والفضة بالبر بربعه والبر بالبر بربعه والبر بالبر بربعه
 الكدحها بالبر بربعه والبر بالبر بربعه والبر بالبر بربعه
 بن نصر بن عاصم قال حدثنا عبد الله بن المبارك قال اخبرنا سفيان عن
 ابي ثوبان عن ابي الاشعث عن عباد بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال الذهب بالذهب مثل مثل يدرى والفضة بالفضة مثل مثل يدرى والتمر
 بالتمر مثل مثل يدرى والبر بالبر مثل مثل يدرى والسنبل بالسنبل
 مثل مثل يدرى والحنطة بالحنطة مثل مثل يدرى والبر بالبر بربعه
 مثل مثل يدرى والبر بالبر بربعه والبر بالبر بربعه والبر بالبر بربعه
 البئر بالبر كيف شئتم بربعه وسبعوا الشعير بالتمر كيف شئتم بربعه قال

ابو الاشعث
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة

بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة
 بن ابي حنيفة

ابو يعقوب حدثني عن عماره حدث حسن صحيح وقال الطحاوي في شرح الامام احمد
 اجعل من يحيى بن زياره حدثنا محمد بن ابراهيم قال حدثنا عبد الوهاب بن القتيبي
 عن يونس بن عيسى عن محمد بن سنان عن محمد بن سيار عن رجل اخبر عن عماره
 بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تتبعوا الذهب بالذهب
 ولا الورق بالورق الا بالبر والبر ولا بالشعير بالشعير ولا بالتمر بالتمر ولا بالحب
 بالحب الا بالاسنن **بشوا** عننا بعض ولكن سيعو الذهب بالورق والورق بالذهب
 والبر بالشعير والشعير بالبر والتمر بالحب والحب بالتمر **بشوا** كيف شئتم
 فان **ونقص** حرمها التمر بالبر زاد الاخر عن زاذ واذا قد
 انقضى الرواية الحديث بالبر هو المشهور في قوله عليه السلام والخفة
 بالخطبة الحقة **الخطبة** حصة حصة المضار فاقامة المضار عليه مائة
 لاشن الا بالبر لانه يعم ذلك عماره في قوله **ونقص** واسأل القدر اي
 هذا الشرع وفي بعض النسخ وليس مشهوره اليه والاسلام حيث قال
 في تقديره **الخطبة** بالخطبة لان البنا كلمة التصاق قد عدا احكامه في مثل
 قولك فيتم اليه يعني ان القاري اذا اقام بسم الله فقد الفعل المناسب له
 من قوله **بشوا** او **بشوا** لا بالاصاق **بشوا** يقتضي التمسك وكذلك المشاف اذا حل
 وارحل وقال في بسم الله معناه بسم الله اهل وارحل وكذلك في سائر الاشياء
 اذا قال بسم الله معناها بسم الله كذلك فيما نحن فيه **بشوا** التمسك المناسب
 وهو سيعو انما قال الشيخ قد عدا عليه قوله عليه السلام لا تتبعوا الذهب بالذهب
 ولا التمر بالتمر ايضا **بشوا** عماره لا تتبعوا الذهب بالذهب اي في هذا التقدير
 الذي قلنا لان الامر بالشيء متى عن صدره والتمسك عن الشيء امر بصدقه على
 ما عليه عامة مشايخنا وهو محتمل للشيخ انه منصوص انما يريد وقد مر ذلك في
 الباب الاخير ثم قال الشيخ رحمه الله **الخطبة** اسم عمل **المسجل** وقد مر في نسخة
 الخطبة في قوله عليه السلام **الخطبة** بالخطبة اسم ذات موضوع للشيء من

بشوا
 ع

الطعام كحل على معنى انه يصح ان يكون انما قد ناهى عن الاكل الا انما يصح
 لا يخرج من كونه قحاً وقد مر قبل يجب لانه عليه السلام تأكل من الخبز **بشوا**
 فيكون ما لا يصلح اليه الجوز مثلاً بجيشه وقوله **بشوا** في قوله **بشوا** لا حوال
 كما في قوله **بشوا** في قوله **بشوا** في قوله **بشوا** في قوله **بشوا** في قوله **بشوا**
 ومطلق الاكل لا يجب على ما مر سابقاً في باب الاكل فيكون البيع بشرط الممانعة
 عند اتخا والجبن واجب وان كان البيع نفسه فباحاً ما جاز لان امرأه شرط
 المباح يجب عند الاقدام على المباح كما مر في شرطه في قوله **بشوا** في قوله **بشوا**
 وكما نكاح فانه بشرط ونداء الاشياء عند الاقدام وان كان مباحاً من حق لم
 يتبق نفسه وغير ذلك من شرط الاشياء فغيره لا يجب الذي هو موجب
 الا بمرط الحار التي في قوله **بشوا** في قوله **بشوا** في قوله **بشوا** في قوله **بشوا**
 عند اتخا والجبن والمرا والبر بالتمر في قوله عليه السلام مثلاً **بشوا** في قوله **بشوا**
 هو التمر الشرعي وهو الكحل في الخطبة والجنزة في قوله **بشوا** في قوله **بشوا**
 كحل الجوز لان محمد بن الحسن روى في اول كتاب البصر في قوله **بشوا** في قوله **بشوا**
 يعقوب بن ابراهيم عن ابي حنيفة عن عطاء بن العوف عن ابي سعيد الخدري عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال **بشوا** في قوله **بشوا** في قوله **بشوا**
 وبشوا الذهب بالذهب وبن بوزن يبريد والنقل وبشوا **بشوا** في قوله **بشوا**
 يبريد والنقل وبشوا وانما قلنا ان المراد من التمر الشرعي وهو الكحل لان
 الممانعة من جرح الوزن ومن جرح الحاش ليس بممانعة حتى اذا لم يكن
 من جنس وزنه عشرة امثال عماره وان كحل من جنس وزنه ايضا عشرة امثال
 لا يجوز وان وجه التماسك من حيث الوزن فلو تساوا كلاً وتفاوتا وزناً يجوز
 وكذا يجوز اذا تساوا كلاً وان وجه التماسك في عذر الحاش في ثلثه نصفه
 الكلام ان المراد بالمثل هو التمر الشرعي وهو الكحل وقال بعضهم في قوله والمراد
 بالمثل التمر اى الكحل في الميزان والموزن في الموزان وفيه نظر لان كلام

ع

الشيخ وقضى بيان قوله عليه السلام والخطة بالخطة فابن الورق ثم قال ان المراد
 فشر مراد بقوله لما نرى حريقا حريقا لا يحل ولا يحل غير الورق لا يحل
 وهو الذي قلنا من ان باب الوجوب في البنية بشرط المائدة على تقدير روية النص
 فاشارة الى ان الرق وهو المشهور فذلك لا اجاب الشرح اكثر الوجوب
 من الاستمرار قوله عليه السلام والنقل انكم لزيادة في احد الدين سواء كانت
 الزيادة من جنس الدين او من غيرهما كزيادة في المكي من الموزون بالموزون و
 كزيادة الموزون في المكي بالمكي او زيادة في عرض قوله ربوا وان كان زيادة
 عن الزيادة لغو لكن ليست الزيادة المطلقة مرادة لان البنية للاستزاج
 والاستعاضة ونحو الاسواق لا جاز ذلك الا ترى ان الشرح في التجارة والتماء
 في الزروع خلاف وانما المراد من الربوا هي الزيادة التي هي صرام بقوله تعالى واحل
 الله البيع وحرم الربوا والزيادة المحرام هي الزيادة الخالية عن العوض عند
 مقابلة ما كان له وهذا وقع قوله وهو فضل ما لا يتاخذ عوض في معاوضته بل
 بابل والمراد الفضل الفضل على القدر الشرعي لان الفضل في احد الدين
 لا يتصور الا بعد ان وفدت المائدة فيها ثم وفدت الزيادة في احدها و
 هذا معنى قوله لان الفضل لا يتصور الا ابتداء على المائدة ليكون فضله عليها
 ثم المائدة المذكورة في قوله عليه السلام مثلا مثل المراد منها القدر اعني
 ان المائدة القدر وهو المكي بالنص وهو قوله عليه السلام كيكيل فذلك
 الفضل عليها لا يحل الا حتى كما ان الفضل لا يتصور الا ابتداء على المائدة
 في الدين فذلك الفضل الذي هو حكمه بقوله عليه السلام والنقل ربوا
 لا يتصور الا بعد وجود المائدة لان الفضل منبسط على المائدة والمائدة بالقدر
 وهو المكي حتى لا يجري الربوا في المائدة لا في المائدة والتماء بالتماء
 حقا ليس حقا اذ لم يبدل لفضله لان القدر الشرعي كما
 بنصر صريح في الجلاء كما صدق الفطر ولم يرد بما دون ذلك وقال في الفتا

الزيادة
 الحرام

نفس

ما دون النص

الضعيف

الضعيف لا في ما جاز من حال الربوا فيفسد القدر المراد من القدر صريح وقال
 الامام بدر الدين الكوراني في فوايده في شرح قوله تكثير الفضل عليها لا يحل
 اي لا يكون الفضل حراما ما لم يكن مكيفا لان الساتر كيكيل والمراد منه
 القدر وهذا الذي ذكره هو ظاهر ما بينهم من كلام الشيخ وهذا يقتضي ان
 لا يجزى حكم الربوا فيما دون المكي وهو اقرب الى التحقيق ايضا لان الفضل
 لا يكون الا بعد وجود المساواة في الدين وجعل الشرع المسوي الكيل فلا
 يتكون المساواة بدون المسوي الشرعي الذي هو الكيل لانه قال كيكيل
 فلا يجزى الربوا على هذا القدر فيما دون الكيل ولكن المشايخ على خلاف
 هذا في المحيط والدرعية والفتاوى الضعيف والتمية لان القدر بنصر صريح
 جاء في صدقة الفطر ثم قال الشيخ نصا حكم النص وجوب التسوية بينهم
 في القدر كيكيل نصا حكم النص الذي هو قوله عليه السلام والخطة بالخطة
 بمثل وجوب التسوية بين الدين قضية لا مكره القدر وهو الكيل ثم يثبت
 الحوزة بانه على قوت حكم لا مكره في اذات حكم الامر وهو التسوية بين
 الدين بثبت الحوزة حينئذ بوجود الفضل في احد الدين وهذا الحكم الذي هو
 وجوب التسوية حكم هذا النص الذي هو قوله عليه السلام والخطة بالخطة
 مثلا بمثل عرفناه بالتأخر في صيغة النص فلان عرفنا حكم النص وجب علينا
 التعامل فيما هو سبب داء هذا الحكم الثالث بالنص في ما هو ثابت عند النص
 اي من سائر الاوصاف التي ثبتت بالنقل المذكور وهو قوله عليه السلام والخطة
 بالخطة لان الحكم لا بد من سبب داء اليه والحكم هو ايجاب المائدة عند البيع
 بحسبها اعني عند بيع الخطة بحسبها او عند بيع الاشياء الستة بحسبها فثبت
 التاكيد وجزا الداعي الى الحكم الذي هو ايجاب المائدة القدر والجس لان
 ايجاب التسوية بين الاشياء الستة المذكورة يقتضي ان يكون مقتسوية ولن
 يكون مقتسوية الا بالقدر والجس لان المائدة بين الشئتين بالصورة والخطة

لا نكلم موجود محض قائم بصورة ومعناه فالنقد يسوي الصورة لانه عبارة
 عن مثله المقارن الجسدي فهو المعنى فان الجسدية عبارة عن المشقة فتمت
 المعنى فاذا استوى الشقان في النقد والجسدي كانا معقولين في الصورة والمعنى فكانا
 معقولين فلا الجسدي اشارة على السلام بقوله والخط بالخط ولما الصورة اشارة
 بقوله مثلاً ويكنى بالنقل بعد وجود النقد والجسدي بل ان الحرام هو
 النقد النقل لا يكنى الا بعد التماثل وسقط قيمة الجوده بالنقل يعني
 بعد التماثل الجوده حتى اذا كانا حلالا للدين اجمود من الآخر لا يثبت
 التماثل بعد وجود التماثل في النقد والجسدي لان الجوده ساقطة العجز بالنقل
 لقوله عليه السلام الذهب بالذهب تترها وعينها والفضة بالفضة تترها
 وعينها وقد سرى الى التحريف قبل هذا واشكل ان العين اخذ من التبر
 ومع هذا سوى بينهما فعلم ان الجوده ساقطة العبرة وسقطت قيمة الجوده
 بل جودها ايضا فانه اذا اخذت قيمة خط جده بقيت مهادري وزيادتها
 على ان يكون النقد معقولا للجوده لا يصح البيع ويكون ربوا بالاجماع فلو كان
 كان الجوده لا يصح البيع ويكون ربوا بالاجماع فلو كان كان الجوده قيمة جاز
 اخذ العوض عنها لان ما كان متوقفاً صريحاً الاعتبار عنه فلما لم يجد اخذ
 العوض عن الجوده بالاجماع علم ان الجوده ساقطة العبرة بالاجماع ووقفت
 عبرة للجوده عند التماثل بالجسدي معقول ايضا وهو ما ذكر الشيخ
 ان حلالا للدين لا يملكه منفعته ذاتية وهذا الوجه المذكور
 القاضي ابو زيد في تعقيبهم ومثل الامة السرخسية في اصوله وتفسيره ان
 ما لا يكنى متوقفاً لا يملكه منفعته ذاتية لان صفاته والاشياء الستة
 من الذهب والفضة والخط والشمع والتمر والخبز لا ينفصل بها الا بعد استعمالها
 فيكون منفعة ذاتية لان صفاتها والجوده صفة فلا يكنى المنفعة الجوده
 وما لا منفعة فيه لا يملكه لا يكون للجوده ساقطة العبرة ولنا في نظر لان

التماثل

قيمة جاز
أخذ العوض
عنها لأن ما
كان

ب
ص

دعا پر

فلعلنا ان يقولوا سئلنا ان الاشياء الاربعية هي الذهب والفضة والشمع
الا يستهلكها ولكن لا يهلك ان الذهب والفضة لا ينفق الا باستهلاكها وتكون
الانتفاع بها مقدر الاستهلاك الا ترى ان يجوز للبعض ان يجمعها ويحوزها ليس به
يخرج عن ان ينفق في حاتم النقص للرجال ويجوز حوزة السيد في المنطق من النقص
وهذا كما انتفع قبل الحلال فينفق على ما كان الا بسقوط قيمة الجوده فيها
فلا يكون له الا نصف اثر وهو قوله ما يكون من منتهى الاستهلاك لا ينفق في ذاته
لان صفاته لم يكن للجوده قيمة عندنا بل بغير الجنس كما ان يجمعها بغيره
المتكامل بالجنس ثم ان قيل السج بعد الوجه ضعيف فانه وقد قلنا انما
والا يتأثر به على ما قلنا انما يجوز ان يسقط قيمتها عند المتكامل بالجنس ما اذا باع
المريض النقص الجوده بالنقص الردية من وراثته حتى لا يجوز وكذا اذا باع
الذهب الجوده بالذهب الردية لا يجوز فلما كانت الجوده تسقط في العبرة بغير
البيع وكذا اذا باع الولد شيئا جديدا للجنس من الاموال الربوية بغيره من
برجوى لا يجوز ان لا يبيع القيمة فعمل ان الجوده ليس بساقطة العبرة لانا
نفق انما يجوز اليه لقيمة العود بخلاف الجنس في الجنس لان ما عمن ان الجوده
لها قيمة بخلاف الجنس ما انما الجنس يسقط قيمة الجوده ابدا في البعض للرؤية
على البعض فكان فيه شبهة الوضعية للرؤية والوضعية للارث لا يجوز
باعت ران الجوده لها قيمة وكذا ان السائل الاخير لم يجوز لغير القيمة لان
الجوده وسقطت كذا في الامور المتقدمة على الامور اللاحقة ثم ان السج
ولما صار امثالا لا يتدر بالجنس وسقط القيمة الجوده شرعا لا على لان
العدم لا يقتضي علة صار المتأخر من هذا الوصفين قصار سائر الاعيان فضلا
على غير المتأخرين والكبر والجنس بواسطة المتأخر قصار شرط متى منها الشيء
معتزلة شرط الجنس ففسد به الشيء فيكون له ما صار له الاموال امثالا لا بوجود العود
والجنس والتمسك لما راد في الجوده من احد الدين لم يسقط قيمة الجوده

Σ 6v.

عَنْ ابْنِ يَوْسُفَ
عَلَى مَارِوِي

حال كون شرطها بالتحقق المسأوة لاعتداله لان السقوط امر
 غير ممكن والعدم لا يتحقق على العلة بما يمكن موهبة الشئ والعدم ليس
 له اثر في الشئ بخلاف الشرط فانه معدوم على خطر الوجود والعدم يصح
 شرطاً كما به قولك ان لم تدرك الاربعين فانت طالق صارت الماتلة بين
 البدين ثابته بهذين الوصفين وهما العدم والجنس وصار زيادة سائر الاعيان
 سواء كان من جنس الماتلين او من غير جنسهما فضلاً على هذه من المتماثلين فكان
 دبراً مقصراً شرطاً لشيء من الاعيان زيادة على المتماثلين كشرط الحجر من حيث
 انه حرام ففسد الشيء بذلك الشرط هذا تقرير كلام الشيخ ولا حاجة لذكر
 قوله صارت الماتلة ثابته بهذين الوصفين لان ذلك معلوم من قوله ولما
 صارت افعالاً بالاعتدال والجنس فتدري ذكره لان يكون الشرط والجنس
 متحققاً وهو لغو من الكلام كما اذا قلنا ان جاً ليدركاً زيد بل كان من جنس الكلام
 ان يتصور ولما صارت افعالاً بالعدم والجنس وبمعنى القيمة المجردة صار
 سائر الاعيان فضلاً على هذه من المتماثلين قائم وقوله واسطر الماتلة يتعلق بقوله
 فضلاً وليس في حكمه فائدة لهم الماتلة من لغو المتماثلين وقوله منها اي
 من الاعيان لم تقاتل الشيخ فهذا ايضا معنى معقول من هذا النص لكون
 العدم والجنس واعتبار الحكم وهو وجوب النسبة معنى معلوم بالعقل
 من هذا النص وهو قوله عليه السلام والخطبة بالخطبة مثلاً على ما اضر
 الحديث لان قوله والخطبة بالخطبة اشارة الى الجنس وكذا قوله والشعيرة
 بالشعيرة وقوله مثلاً على ما اشارة الى العدم وليس ثابتاً بالحيوان والحيوان بل هو
 مستنبط من الحاشية النص ثم قال الشيخ فلان من بعد الا الاعتبار اي
 من بعد معرفة الحكم وهو وجوب النسبة ومعرفة المعنى الداعي
 اليه وهو العدم لا اعتباراً غير الاشياء المنصوص عليها وهو التماس
 كونه الازالة بالجنس والعدم وسائر المحليات والموزونات اذا وجد العدم

ص

ص

المنصوص
عليها صح

والجنس

والجنس البدين كان الفضل على ذلك ربوا لكونه زيادة خالية عن العدم
 كماله الفضل على المنصوص من الخطبة والشعيرة لا فرق بين الحكم في النص
 ونهيه وتلك اثبات الحكم في غير المنصوص على طريق الاعتبار بالمنصوص
 قال الشيخ وهو كما ذكرنا من الاشياء ثابتهما وبين هذا الجدل افتراق اي
 الاعتبار في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالا اعتبار
 ذكرنا من الاشياء في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم الاول
 المحشر فلما كان الاعتبار في النظر في اسباب اختلاف ما مأموراً به كان الاعتبار
 في القياس الشرعي ايضاً ما مأموراً به لمساواة في وجه الشئ ولما نظيره وهذا
 قوله صاجر التقيم بقوله لا فرق بين حكم هو جليل او مجر او تعلق بوصف هو
 جليل وبين حكم هو هلال تعلق بوصف هو كثر وقول القاضي ابو زيد
 التقيم بعد احتياجه بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ان التماس
 جهة في ان التمسك بها فان قيل نحن نقض في ذلك اذ التمسك بالفضل
 كما ثبت تعلق الحكم بالجنس نصاً فان النبي صلى الله عليه وآله تارة لم يثبت
 بحسب لانها من الطبائيف والصفات علمكم الحكم ثبت في الفاء باعتبار
 البهية كذلك لولي الله سائر افعاله وهو محض فوجبه في زيادة حال الاخصائي
 في غيره ذلك الحكم لاننا عرفنا البهية متاعاً وانما الحكم اثبات العلم بالذي يحوي
 قولكم انما صار الفضل من الخطبة بالخطبة ربوا بعله الكل والجنس على المنصوص
 من بين سائر الاوصاف التي تشمل عليها امر الخطبة بالخطبة بالنص فانما
 ما اشبه الوصفين على المنصوص على الاطلاق قلنا انما خصصنا الاصل في
 الذي وجب تخصيص الزلا لا يوجب الوجع من ما عجز واخصا به فاعجز كان موجوداً
 قبل الزلا وكذلك اخصا به لا ارفع فلما وثق وجعهم تقيدهم والزلا معصية والحسد
 عقوبة وقد ظهر ان المعاصي اوجب العقوبات شرعاً وجب الاحالة اليه
 وجعل قيام الاخصان شرطاً لانه عبارة عن نعم جديده من الله تعالى على غيره

ولا اثر ليه الله تعالى ايجاب العقوبة فلا يتحمل ذلك الا اثره ان تغليظ حكم المعصية فكانت علة تغليظ الحكم الزامه فصارت موجبا وجها بعد ما كان موجبا كماله وتوهمه وتذريه هذا اثره التغليظ بالبرهان في نوعه الله تعالى نساء رسول الله صلى الله عليه وآله بالعذاب ضعفين في حق القريب من رسول الله صلى الله عليه وآله عليه فلما نحن حقا في ذلك والجنس من سائر الاوصاف باجالة الحرمة اليها من هذا الطريق وبيان ذلك ان قوله على السلام المخطئة بالخطيعة عبارة عن عيبها بجنسها وموتها مثل سائر ذنوبها في الشريعة الذي يجوز معه والنظر اليها اى حرمانها والنظر الى ما وصفه النبي صلى الله عليه وآله في الاموال فيلزم اننا نعرف حرمة من الوجه الذي يحرمه اصل المار بسبب النبي صلى الله عليه وآله ان كل واحد ما مكتسبه بالبيع وانما يفسد حكمه النبي صلى الله عليه وآله المكتسب بما خالفه في بيعه ان كسرا ما لا يغير عوض او عرض ليس حال كذا المار بالبيع فالحرمة للخلو عن المار بسبب ان الحكم كان بنقل النبي صلى الله عليه وآله لفظ الهبة بغير حق وان يقول ملكي هذا العبد هبة للمار ولكنك الفصول غير هذا النبي صلى الله عليه وآله كسرا بعد ان وثق بيمين ولو لولا ذلك لوثق بيمين في ثبوت تعيين حال الاختلاف والجنس وكيف لا يحل والبيع والتمتع بالفساد النبي صلى الله عليه وآله وهو تجارة وهو سبب للاستبراء وهذا العرض في حق الاسواق فليس باثر هذه الحرمة بالنسبة من الوجه الذي يظهر اثره في بيعه في البيع والالايجاف ولكن في اثبات حرمة البيع للخلو عن العرض كما قيل الحد في بقية ما عيّن الزنا وايضا مثلا يكون هذا الحكم في قضاء الحكم فيقتول سائر البيوع فانما يتوهم البيوع كلها اذا جاز بغير عرض لان السبب واحد وهو البيع والماء واحد وهو فضل ذات لا حدها مع الآخر وانما اختلف اسم المار ولم يترك الاختلاف اسم المار وحده في سائر المار اثره في تعيين الحكم وما وجب اثبات الحرمة بهذا الوصف وليس ثبوت الخلو عن العرض وجوب المانع كمالا بالحرمة في كل البيوع الا بالتمتع بشرط المانع كما لا يتصور بعينه هذا الحكم ان

عن ص

الحنفية

الخطبة بمثل على ان شئنا ان يكون لنا من غير هذا ما زادنا على الجاهل ولا
عوضا او يكون بغيره هذا العوض هو المصلحة في ان شئنا ان نعوض عما نأخذ
او بغيره فانه يصير بغيره لاننا لم نأخذ من عوضنا ما نقصر المتعاطية بالنقص على
المصلحة المعتبرة بشرط ان المصلحة لم توجد من المتعاطية بل يجب التمسك بغيره
النقص عن العوض فلهذا ان موجود من الشئ كان المصلحة بالخطبة بالخطبة فلهذا
ان شئنا ان نعوض عما نأخذ من المصلحة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة
فوق الواجب بشرط هنا وهذا كما يرد عليه بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة
السلامة عن العيوب فلا ينبغي ان يكون كذلك كما لو شرط تبعية ما شئنا على
على ان لا يكون فاداه لو لم يكن كذلك وهذه هي اوجها من اعتبارنا
يعرفون معنى المصلحة فنقول الوجه بعينه هذا يحذف انما في المتعاطية بين الجميع
لغة واذا قال هذا مثلا على ان شئنا ان يكون لنا من غير هذا ما زادنا على الجاهل ولا
العوض فان شرطه بغيره فلهذا على ان شئنا ان يكون لنا من غير هذا ما زادنا على الجاهل ولا
مشرطه بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة
وجب الخوازم في الخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة بالخطبة
في المصلحة قطعا وينبغي ان لا نأخذ من غير هذا ما زادنا على الجاهل ولا
يعتبر المتعاطية بينهما حال الا بشئ من المتعاطية فاما لان المصلحة مع وقيام
المتعاطية بين الذين يعرفون عيانا بالاراءى وهو ان يكون كل واحد منهما
الاراءى كالمصلحة بين الخططين وكل شئ من الخططين وعرض في المصلحة المتعاطية
قد راد ان لا يتبين الزائد للمصلحة وانما ينبغي بلامتناهية مالا لا يمكن
حاشيته مع ذاته فثبت ان الفعل لا عوض يعرف عيانا بالاراءى بعد ثبوت
المصلحة بين الذين يعرفون عيانا بالاراءى لا غير فثبت ان المصلحة بين
الخططين في المصلحة قطعا فنقول ان المصلحة بين الخططين بصفة
الكبر والجبر بالاحصاء والنقص واستعمال التجار وذلك لان التجار لا يملكونها

لا يصحح

اشكالاً جبرتها ولا حثاً فيها بل كمالها وكذا الشرع فانه علق الجواز بالماثلة
 ولا يجوز بالماثلة جبرية ولا حثية بحذو حتى يكون كمالها جبراً وكذا الشرع
 فان الامتياز لا يجب حثية بحذو ولا جبرية بل كمالها جبراً وكذا الشرع
 النسخ لا يصح فاما الخطية بالخطية فمقتضى كمالها جبراً وكذا الشرع
 على المماثلة بالنسخ ووجه التجار والشرع وكذلك لا يفتقر من معنى المقتضى
 المماثلة لغت عبارة عن المساواة ومثل الشيء نظيره ومساوئه والمساوئ
 بالمتن ومعناه والمساوئ تتخلل بالاجتناب فاما في الجبرية فمقتضى
 وانما يشترط في ذلك الذات فانه ما وضع عرفاً ومشرعاً لا يفتقر من قدر الخطية
 فنثبت انما يتخلل الجبر والجنس فكذا حكمها وهو انما هو الخطية بالاجتناب فمقتضى
 ثبوت المماثلة عليه بل وجوب شرط ان يثبت له مثله مشروطاً بحالها شرطاً
 في حار شرطاً في علة مائة الصفة بالانسي لها قيمة لا مائة مائة
 للوصف قيمة ولا ان من اذ في تفاوت وصف بين الخطيتين في معرفته
 فاما في المماثلة بين العوضين فمقتضى الذات بالذات لان قدر المماثلة
 ليس هو ليعرف به وانما يصير قدر المماثلة مع قدر الذات اذ المماثلة لو كانت
 بالانفراد قيمة لا لا يتوهم بعد تناقض الجنس فتفاوت قدر المماثلة بغير قدر
 الذات لا يتوهم والوصف وانما انبثا هذا الشرط وهو سقوط قيمته
 الوصف بالانفراد في مستكن بالنسخ وتعرف حكمه الاصل بالبرهان ان النسخ
 مقوله عليه السلام جبرها ووجهها سقوا ولا يساويان حتى يصير قيام الجوده
 عرفاً حكماً وانما حكم النسخ فلا في الشرع حرم الاعتياض بين التعديل الجبر
 بالزود على الجوده فانه لو شرب زاياداً بانما جوده فخطية لم يحل ونفس
 وصدر لما لا يحل الاعتياض عليه من الاصل كالحال الا انما ان كان يحل
 اذا اختلف الجنس ومن غير ما لا يبرهن اصل المماثل من حيث كمالها لا انفرقه
 من جبر الاعتياض عليه ما دام متصفاً وانما يؤخر اذا استوطقت قيمته لما
 شرعاً

اي لم يثبت
والجوه

مشرعاً كالجبر وانما عرفنا حكمه خطية وقطرة ماء ونحوهما من الامور
 عادة فكذا الوصف من الاصل لا يجرم الاعتياض عليه الا اذا لم يثبت
 حرم الاعتياض من حاله المماثلة بحسبه وانفراد الوصف فضلاً عن اضرها على
 حرم لان الشرع اشهد بتميمه فلهذا الحالة يكون معلوماً هذا يعرف ان عرفنا
 للمماثلة بحسبه الاعتياض عليه بالنسخ ولا جبراً ولا جبراً من الجبرية
 يروى فانه لا يحل وهو مشروط لانه حرم حتى من حيث المصير عن استكمال الناس
 لم يكن فاما حاله كونه سقوا فغير محذور كما يحرم بيع الدخن بحسب ما لا يبرهن
 المدرس بحسب مقتضى ثابت كماله عرفاً وما لفضل الوصف حتى انما عرفنا الاستحباب
 بيننا والامثال في سقوا فثبت ان الحزمه في ذلك لا سقوط القيمة كالحال شرعاً كالجبر
 وكما سقطت قيمة الجوده من النفوس لرايها جبراً جبراً النسخ لا يبرهن قيمتها
 ما كانت رايها ثبتت بالانقضاض فثبت من غير المماثلة بغيره الا بالشرع في
 ذلك الحكم بغيره او مثلاً ولا يعرف الا بالشرع فيما يتبعها من النسخ او عايناً
 من الاوضاع وكان النظر بالماثل لتعرف الحكم بحسبه من الجبر الشرعية بغيره
 في الاساس في الدعوى لتعرف المسمى بوصفه ما يبرهن في قولنا ان حيث ان الاعتياض
 مما يعرف فمما يتبعها من جهة واضعها ولا يبرهن الحكم بها من جهة
 فانما يفتقر عرفية والاحكام كذلك لما عرفت وكان النظر لتعرف الوصف
 المؤثر في الحكم من النسخ ليعرف استهلاله غير المنطوق عليه مثله لتعرف جهة
 استهلاله ولا سيما لغرضها وضعه واضع القيمة ليعرفه الاستهلال غير ذلك
 لانه لا تعرف المؤثر بالبعين او السماع من صاحب الشرع عما مآثر حكم
 لا تعرف طريق الاستهلاله الا من يعرف فكلان البان واحداً الا ان المصير
 في اضر البان بين السماع والعرف في الاصل لسماع صاحب الشريعة فيما يعرفه
 سماعاً وفيما يعرفه بما فهو كاستعمال الراي في قوله لا يثبت في بظايرها
 التي عرفت نظراً لرايها ليعرف وجهها الكيفية التي عرفت اعلمها بالبعين

هذه

شأنها مع

واحداً

بصيغة
ثانية

انصر بالموثوق على المعنى وثبت ما ثبت معناه المنصوص عليه في حكمه المنصوص
لاز الحكم قبل القياس ثبت بالنص خاصا والمنصوص ثبت بالقياس باثبات
المعنى الذي هو موثوق الحكم عما حيث ثبت غير المنصوص عليه كما ثبت
المنصوص عليه وما ثبت معناه المنصوص تنظم حروفه المنصوص لشعر الحكم
النص ومعناه او وثق في حكمه المنصوص تعضي حروفه المنصوص في العمل بقوله
وقدما بينهما فكان ما ذهبا او مما ذهبا اليه النظام ومن تابعه حيث قصرنا
الحكم على المنصوص عليه واحملوا الحكم غير فلهذا ما قلنا من جهة القياس في حقيقة
المنصوص نظرا لغيرها ومعانيها المعنوية ومعانيها التي تعلقت بها الاحكام
الحكم في الاصل والفرع لا يجري بينهما بعلية جامعة بينهما لا بد من موثوق في
المنصوص لا يعرف انما الحاد في لا تقر فيها وما لم يوجد في موثوق على معانيها لا يمكن
حكم الحاد في المنصوص فحصل من هذا ان المحافظة على المنصوص والتجسس على معاني المنصوص
فما قلنا لا فيما ان الحكم حيث قالوا في معنى القياس من ان المحافظة على المنصوص
والتجسس على معانيها وذلك لا بد مما هذان في معنى القياس بل في المعنى المنصوص
شروطا فمن ان يكون التجسس فعلا ان ما ذهب اليه في معنى القياس من جعل
القياس في هذا المعنى وليس بعد الحكم في الاصل وانما لفتا القياس لا الفتن
ما انتهى اليه الجار وهو شكل بلا دليل والعمل به حمل لان صاحبه يقول لم اجد
فيه ما يشبهه وانني الحكم على ما كان نفعه لا يجد لنا في الحكم غير وجهه والفتن
لا يحمل بغيره فلا يثبت اليه ولهذا لا يثبت الشهادة على التوبة في الخصومات فلا
يجوز المصير الى استصحي الحال لا عند الضرورة كمنه والتمسك في وجه الكلام
في استصحي الحال اذ ثبت ان المعاني في الثانية وثبت في وجهه **قوله**
وصار تعليل الحكم بمعنى من المعاني ما ثبتا بحيث فيها ضربت شبهة والتعريف
احتمال وجاز في الاشياء للعمل على هذا الوجه كالمنصوص المحتملة في صيغة
من الكتاب والاشياء وصار الكتاب تبيينا لكل شيء من هذا الوجه لان ما ثبت

بالقياس

القياس
بصيغة
ثانية

بالقياس في ما فيه كان او من العمل بالحال التي ليست في العمل
بالقياس في العمل بالحال وثبت ان طاعة الله تعالى في العمل بالقياس في العمل
بالاظهار لا يستلزم علم اليقين لوجوب العمل بالبرهان في العمل بالقياس
تعليل الحكم بمعنى من المعاني التي اشتمل عليها النص كالنص والجنس عندنا
والتمسك عند الشافعي وكما قلنا في الاشارة وعندنا في قيد خبره في العمل
لا يمكن ان يكون المعنى الذي هو موثوق الحكم غير ما عني به المحمدي وعقل في العمل
العمل في العمل الذي واجب وان كان فيه احتمال الا ترى ان العمل بالقياس في العمل
به وان كان فيه احتمال وكذا في العمل بالاشياء في العمل بالاشياء وان
كان فيه احتمال وكذا في العمل بالاشياء في العمل بالاشياء وان
يجب العمل بالقياس وان كان فيه احتمال اذ لم يوجد دليل قوي منه الا ترى
ان العمل بالبرهان في العمل بالبرهان وانما في العمل بالاشياء واجب فثبت ان
العمل بالاشياء في العمل بالاشياء لان العمل بالاشياء لا يمكن ان يكون في العمل
ومعنى تحصيل اليقين في كل واحد منهما ثبت ان العمل بالقياس في العمل بالاشياء
عند الكتاب في معاني كل شيء لان القياس في العمل بالكتاب في العمل بالقياس
في العمل بالكتاب لان الكتاب في العمل بالاشياء في العمل بالاشياء في العمل
في العمل بالاشياء في العمل بالاشياء في العمل بالاشياء في العمل بالاشياء
بالقياس بطريق وضوح على مثال العمل بالاشياء في العمل بالاشياء في العمل
شهورا والتمسك ومعنى المنصوص هو ما عني به وهو العمل بالاشياء في العمل
والتمسك ولا بد بالمعنى معناه الذي يقتضيه الحكم في العمل بالاشياء في العمل
هذا الفصل ان يكون في الاصول معلولا بالمعنى في كونها شاهدة على بوث
الحكم في الشرع اصل أم لا وقد مر ذكر الفرق بين المعلول والمعلول وب
القياس عند قوله وما لنا الشافعي بغيره في معنى الشافعي في العمل بالاشياء في العمل

المعلول
ل

في هذه الذئبة والقبائل ان تبار معلول لاننا نعرف ان استعمال المعلول ايضا في
الذئبة تبار على الشيء فهو معلول على معنى في قوله ذكره في الفحاحه و
الغريب فقال الشيخ في اختلافنا في هذه الاصول ان اختلاف القائلين في الاصول
التي هي الكتاب والسنة والاجماع هي هذه معلولة في الاصل انما تبارك الشيخ فقال
بعضهم في غير شاذة في غير معلولة في الاصل اي فقال بعض القائلين في الاصول
غير شاذة في الاصل على شوب الخلق في الذئبة وكذا في غير شاذة وغير معلولة
كلها معناه المعنى الا اذا قام الدليل من حيث النص والاجماع على كونها
معلولة في غير شاذة تكون معلولة في الاصل كما ذكر صاحب الميزان في قوله الشيخ
وقال بعضهم في معلولة بكل وصف فيكون الامام اي وقال بعض القائلين
النصوص معلولة بكل وصف لان المجتهد صالح للتبديل من بين الاوصاف
التي اشتمل عليها النص ان لا يجوز التبديل بجميع الاوصاف الا اذا كان ما في
من التبديل ان كان النص غير معقول المعنى في غير الاصول ان النص معلول ولا يجوز
هذا القول في الميزان في قوله عامة على معنى التيسر وقوله الشافعي وقوله بعض
اصحابنا حيث قال وقال عامة فثبتني القياس ان النصوص معلولة في الاصل الا
اذا قام الدليل على انه لا يمكن تبديل بعضها وهو قول الشافعي وقوله بعض اصحابنا لما
هنا لغة الميزان في قوله الشيخ وقال بعضهم في معلولة لكن لا يترن دليل في غير وهذا
الشيخ في الشافعي اي وقال بعض القائلين النصوص معلولة في الاصل لكن لا
يترن دليل في غير الاصول الذي هو علة من غير ومن سائر الاوصاف في انما قال
هذا الشيخ في الشافعي لانه لم يوجد نص عنه واما كوننا شاذة في غير
فلا يسهل يجعل استعماله في الحال صحيحا وهذا كذلك لانه اكنى تجري كون الاصل في
النصوص التبديل لم يثبت في سائر اوطان النص معلولة في الحال في قال الشيخ و
يقول الرابع قولنا انما نعرف في معلولة شاذة في الامام ولا يترن ذلك من لالة
التبيين ولا يترن ذلك من قيام الدليل على ان الحال شاذة يعني انما نعرف النصوص

في الاصل معلولة الا بما كان اذا كان النص غير معقول المعنى ولا يترن التبديل
من دليل في الاصول الذي هو علة في الشافعي ولكن نقول لا يترن
الدليل على ان النص الذي استنبط منه الاصول معلول في الحال لا يجوز ان يكون هذا
النص غير معقول وجعل الشيخ هذا القول قولنا كما جعله كذلك صاحب
الفتاوى ومثل لانه ولكن جعل صاحب الميزان في ذلك قول بعض اصحابنا ويجوز
ان يكون مراد الشيخ بقوله قولنا قول نفسه وقوله من واقتضى من اصحابنا
اذ يصح الاجماع عن ذلك بقوله قولنا قال في الميزان وقال بعض اصحابنا
ان النصوص وان كانت معلولة في الاصل ولكن لا يترن دليل في غير ان
الاصل الذي يريد استعماله العلة وقد انه معلول الا اذا انتفى على كونه
معلولا مع احتمال انهم في الاصول الذي هو علة كما في النص الوارد في باب الربوا
وهو قول عليه السلام الحنيفة الحنيفة انتفى ان معلول ولكن العلة عندنا
وصف كونها تكليفا وغير الشافعي كونها معقولا وعندنا كونها مقتضا لما
هنا لغة الميزان وعبارة صاحب الفتاوى في قوله بعض فثبتني القياس في الاصول
ليست معلولة في الاصل الا بدليل وقال بعضهم في معلولة بكل وصف
منها انما هو من الاوصاف وانما هو العمل بالادليل وقال الشافعي في قوله
عليه وسائمه وليس استحقاقه هذا لان الاصول معلولة ولكن لا يجوز التبديل
بما جعل عليه الا بدليل في غير غيرها وبغير غيرها وقال شيخنا ونا كذلك وراؤنا
لا يجوز العمل بما لا بدليل في كون الاصل هذا في الحال هنا لغة الفتاوى ومثاله
شعر لالة السرخسي في اصوله قال فثبت من القواعد الاصول غير معلولة في الاصل
ما لم يترن الدليل على كونه معلولا في كل اصل وقال في غير معلولة في الاصل
ما لم يترن الاشارة في غير ما نوهها في الاصل الا ان لا يجوز التبديل في
كل اصل من دليل في غير ذلك عندنا في ان لا يترن هذا من قيام دليل في
شعر كونه معلولا في الحال وانما يكتفي هذا في مسألة الذهبية الهضبة فانما استلزم

لا يجوز ان يكون هذا
معلول على كل حال
الصل على كل حال
كون الاصل في غير
الصل على كل حال
لا يترن في غير
في الفتاوى
انما هو من الاوصاف
هذا النص
معلولة في الحال

اي من الاوصاف

فان صار علمه احتمالا لا يكون علمه فلا يصح عمله مع الاحتياط له
 بقدر التوهم **قوله** واجبة تحمل المتأخرات الثانية كالتحريم
 لما جعل القياس محتملا ولا يصح حجة الامانة في كل اوصاف التقدير علمه
 شهادة حادثة الاوصاف كحتمها فاصح فضاء الاشياء كحتمها في الامانة
 مثل رواية الحديث فاما في حجة ولا اجتماع متعذر صارت رواية كحتمها في حجة
 لا يتركز الا بانه فكذا هنا وما صار القياس دليلا لصار التعليل والاشهاد
 من النسخ كحتمها فلا يتركز بالاكتفاء وانما التعليل للاشياء حكم الشرع فانما النسخ
 فيجب حجة كحتمها في الواجب اهل الثالثة الثانية وهم الذين قالوا الاصل
 في النصوص التعليل للامانة بان الدليل المقتضى ليجب القياس فلا يحل جواز
 التعليل اذا قاسى لا بتعليل النسخ لانما في الوصف المشتمل عليه
 النسخ علمه لا يتصور القياس لان القياس في الاصل في الشرع
 منقول عنه في الشرع وكل وصفي صلا وصف النسخ التي شتمت عليها صلا
 لكونه علمه وشهادة علمه في الحكم في الشرع فصار التعليل في النصوص
 اصلا لا اذا كان مانع من التعليل في النسخ بان يكون النسخ غير معتد
 المعنى في حديث لا يجوز التعليل في ذلك النسخ وهذا كرواية الحديث فاما العمل
 واجبة برواية كل عمل حيث يتعد اجتماع كل الزواجة على رواية كل
 حديث فلا يتركز العمل بالحديث الا بانه بان يكون خبرا لواجب معاوضا
 لكتاب الله تعالى والا جاع ولا يجوز في الراوي فاستقاما او كافرا او مجنون او
 سبي فكل التعليل اصلا في النصوص الا بانه كان الاصل في الحديث ان يكون
 حجة الا بانه وهذا معنى قوله فكذا هنا اي كون التعليل اصلا في النصوص
 الا بانه يكون بالحديث حجة الا بانه ولما ثبت ان القياس دليل على التعليل
 لما اخلا وجودة له الا بانه في التعليل والاشهاد في اصلا في النصوص ولا يتركز هذا
 الاصل بالاكتفاء اعني احتياط الوصف الذي علمه واجبة تحتمل ان لا يكون علمه ولا

منق

صحة لغوهم ان النسخ وجوبه يصغفه والتعليل يستعمل حكمه لا معناه فيلزم تغيير
 حكم النسخ لان التعليل للامانة مثل حكم الاصل في الشرع كالتغيير حكم الاصل في الشرع
 الحكم الاصل بقدر التعليل كان قبل التعليل فلا تغيير لادنى قول الشرع فانما التعليل
 لا ثابت حكم الفرع جواب سؤال ائمة سائرين في ثبوتها فلا يثبت قال الله تعالى وما
 ارسلنا من رسول الا بسورة من قبله ولا يتعمد ان من مخاطبة الشرع الا بانه
 من مخاطبة الله وليس التعليل باصل في مخاطبة الله بل كونه في صلا في مخاطبة الله
 الشرع الا لانه ان واحد التوهم لا خرافة عن عبد ايمان في التعليل لان
 مخاطباتنا قد يكون خالية عن الحكم الجيدة والمعنى المعبر بخلافه في الشرع
 فانه لا يخلو عن ذلك الا ترى ان في مخاطباتنا لا يصح التعليل وان كان التعليل
 منصوحا كما اذا اتانا اعتق عبد في هذا فانه اسود وفيه خطا في الشرع اذا
 كانت العلة منصوبة في التعليل كما في قوله عليه السلام في حجة ليست
 بخمس فانها من الطوائف والظواهرات عليك في نظر الفرقة من التعليل
 بين خطابتين وخطاب الشرع وعبارة القاضي ان زبدة التوهم وما الفرقة
 الثانية فقالوا ان الدليل الذي جعله القياس في النسخ حجة التعليل معولا
 في الاصل لانه لا قيس الا بعد وجوب كل وصف علمه لان القياس لا يتصور قبل
 الاوصاف فصار كل وصف علمه الا بانه وهذا كان دلالا في الشرع جعله الا بانه
 حجة وانما ثبت البروافة ولا يكون شرط الحكم لانه يتعد نصا في كل واحد من
 حجة الا بانه فانما الجواب عن توهم ان التعليل تركا لمقتضى النسخ فلا يتركز
 بل ان من شرط صحة التعليل بالبرهان ان يثبت حكم الاصل فيه كان في التعليل
 بعد النص نصه لا بانه ولا صار كل وصف علمه لا يتركز واما جواز البرهان
 وانما لم يجعل كل الاوصاف علمه لانها لا تتعد حينئذ فلا يتركز القياس بها
 وانما لا احتياط فنونها ولكن لما ثبت الوصف علمه فلا يتركز القياس لا يتركز
 بالاكتفاء كما لا يثبت ابتداء بالاكتفاء لانه لا يتركز التوهم **قوله**

فلا يجوز تغييره
 مع

م
 مالفق ونحوه

وقد التزمنا ان نثبت القول بالتعديل وصار ذلك أصلاً بطل التعديل
 بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للشيء من مرة ولا يجوز احدى وهذا يستلزم
 بالقياس على ما شرع التعديل بواحد من الجملة فلا بد من جعله
 التعديل لان التعديل بالجملة باطل والواحد من الجملة هذا المتضمن بقدر سقوط
 الجملة بكونه مجموعاً في جملة القول الثالث وهو قول من قال بالاصالة للصورة
 التعديل لكونه لا بد من دليل محقق للموصوف الذي هو علة عن سائر الاوصاف
 ان التعديل لا يثبت كونه اصلاً ما قلناه ان بيان القول الثاني بطل التعديل بكل
 الاوصاف التي اشتمل عليها النص لان التعديل بجميع الاوصاف لا يمكن لان
 جميع الاوصاف لا يكون الا بالمتخصص واشتراط التعديل بجميع الاوصاف
 يستلزم القياس فلو لم يكن التعديل بجميع الاوصاف بغير الواحد من جملة
 الاوصاف لكانه منسحقاً وكون الواحد من جملة مجموع التعديل بالجملة
 باطل فلا بد من دليل محقق لذلك الواحد والمتميز هو الاطلاق عنه وعندنا
 كونه الوصف مؤثراً على ما سيبين ما من بعد ولان التعديل بجميع الاوصاف
 لما لم يكن وتعين الواحد للتعديل فلو ان التعديل بالواحد صار
 عنده لتعدي الحكم لما شرع فصاره يكون يقتصر الحكم على المتخصص واحد
 التعديل لا يقتصر على الآخر لا بدليل محقق وهذا معنى قوله لانه ما شرع الا
 بالقياس مرة ولا يجوز احدى اذ بالقياس للتعدي بالجملة جواز التعديل
 عن التعدي يعني به التعديل بالجملة الخاصة وهو كلام انما هو نوع نقض
 لانه علة لطلان التعديل بكل الاوصاف بقوله لانه ما شرع الا للقياس
 مرة ولا يجوز احدى ويجوز لنا ان يقول ستمنا ان شرع التعديل للقياس
 يثبت التعديل بكل الاوصاف ولكن لا نسلم ان شرع التعديل بالجملة يثبت
 التعديل بكل الاوصاف لان التعديل بكل الاوصاف يقتضي الجملة
 أيضاً لان جميعها لا يكون الا بالمتخصص فيلزم تقدير الحكم على المتخصص

ص

ولاولي

والاولى في البيان ما بيننا وبيننا عبارة القاضي ان زينة التعويم واما
 الطريق الثالث فيقول ان الدليل الموجب للقياس على النص
 النص معلوم لا يمكن القياس ولا قياس التعديل والامكان يثبت
 بوصف من الجملة فلا يجب تلك الدلائل ان تجعل كل وصف على اوصاف
 البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا يثبت الزيادة
 على الواحد لا بدليل وهذا الواحد مجموع من بين الجملة فلا يمكن القول
 به حتى يثبتا عن النص ولا يثبت الامتناع لا بدليل هنا فنقول التعويم
 وعبارة شمس الائمة السرخسي واما الشافعي فانه يقول قد عينا الدليل
 ان علة النص اخذ اوصافه لا كلاً وصف فانه الصحابة اختلفوا في
 النزوع باختلافهم في الوصف الذي هو علة النص فكل واحد منهم ادعى
 ان العلة ما قاله وذلك اتفاق فممن ان اخذ الاوصاف هو العلة ثم ذلك
 الوصف مجبور ولا يجوز لا يغير استعماله مع الجملة للتعدي الى فلا بد من
 دليل التمييز بينه وبين سائر الاوصاف حتى يجوز التعديل به فانه لا يجوز
 التعديل بسائر الاوصاف لاتفاق الصحابة على ذلك وعلمنا بطلان
 في مخالفة الاجماع ثم على اخذه التعديل فانه يكون للشيء من التعدي وتارة يجوز
 الاشارة للتعدي ولا غشاة انا الوصف الذي يثبت الحجر عن التعدي غير
 الوصف الذي يثبت به حكم التعدي فما اختلفوا احد الوصف من الاوصاف
 بالدليل لا يجوز تعديل النص هنا فنقول انتمس بالاشارة قوله
 ولنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما بيننا ان شاء الله لكان يحتاج
 قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل شاهداً للمحال لا انه جازم
 المتخصص ما هو غير معلوم فاحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا
 الاصل لم يثبت بالاحتمال ولم يثبت علة غيره وهو العلة بالاحتمال
 ايضا على مثال استصحاب الحاشية في بيان القول الرابع وهو الذي

هو ص

اختاره أو القاضي أبو زيد شمس المنة السرخسي فقال وقتلنا أو قتل غيرنا
شروطها ما يتبع المبرئة باب ركن القياس هو المعنى الموشع عندنا والاختلاف
عندنا فيه يعني أن الأصل في التصويض التعديل لما قلنا في بيان وجه القول
البيان ولكن يحتاج إلى قيام الدلالة قبل ذلك على أن هذا النص الذي قيل
بعده شاهد الحال وهو ما فعلوا بعد العمل لا أن يرضي التصويض ما هو معلول
والمشعر لمعلول كما في قوله عليه السلام على صومكم فلم يثبت كونه معلولا
لما لم يثبت قيام الدليل عليه لا يجوز التصويض بالتعديل ولكن هذا الأصل وهو
كون الأصل في التصويض التعديل لا يستلزم هذا النص احتمال أنه معلول أو
غير معلول حتى جاز التعديل به للعمل به ولم يبق حجة على الغير وهو الشرع
بالاحتمال أيضا وهذا مثل استصحاب الحال وهو ابتداء ما كان على ما كان
فانه ما كان بتأوه باعتبار ظاهر الحال لأن الأصل في كل ثابت وأما
بعارض ولكن يحتمل الزوال كان حجة في جز الدلالة لا لزوم حتى قلنا في
المفتور وهو الذي لا يثبت بحبوته ولا موثقه أنه يجعل حجة ما لا يثبت
يؤثر عندها اعتبار الأصل ويجعل ميثاقه ما لا يثبت فيه الفتور
في تركه فربما إذا ما كانت لاحتمال موت المفتور لأن الحجة في استحقاقه
ما لا يثبت فلا يثبت الأصل فكان لا استصحاب حجة دافعة لا مثلية
فذكر الشيخ جواب السؤال بوجهه على اشتراط الدلالة على كون النص
شاهدا للحال لا أنه يحتمل أن يكون غير معلول مع أن الأصل في التصويض التعديل
بأن يثبت أن الأصل في التصويض التعديل ويحتمل أن يكون غير معلول وكذلك
الاقتداء بالنبي عليه السلام أصل فيجب الاقتداء به في أفعاله وإن كان فعله
يحتمل ما يخص به ولم يشرط قيام الدلالة في الاقتداء به على أن فعله ليس
مما يخص به بل يمكن الاحتمال ما يقع للزوم وكان الاحتمال في التصويض ما يقع
للزوم فثبت ولا يلزم عليه أن الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب

ولا بد من دليل
مبين لما قلنا
في بيان وجه
القول بالثابت
ص

ع

مع قيام الاختصاص في بعض الأمور وهو كذلك كما في غير مفرد وجه الشرع
صوم الصوم والاختصاص في ما حجب الشيخ عن هذا السؤال بوجه آخر
أنه حاله لا اقتداء بالنبي عليه السلام ليست كما حاله التعديل في التصويض
أما حاله لا اقتداء بالنبي عليه السلام بدليل لا شتمه فيه نحو قوله تعالى قل انتم
تستنبطون الله فتنبهوا في حجة الله وقوله تعالى أو تتبعوا علمكم فنبهوا وقوله
تذكر كان في حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم فثبت حاله لا اقتداء بما لا شتمه
فيما لا يشرط العمل لا اقتداء بمجرد وقوع احتمال الاختصاص في نفس العمل لا
نفس الحجة فاما حاله التعديل فليست كذلك لأن التصويض نوعان معلول
وغير معلول والنص الذي يثبت منه الجهد الوصف بأنه علمه يحتمل أن لا
يكون غير معلول فكان لا احتمال هنا نفس الحجة فثبت حاله لا اقتداء
من حاله لا اقتداء فلم يكن بد من قيام الدلالة على كون النص معلولا في الحال
والوجه الثاني أن الشرع ابتداء ما لا يثبت منه كذا إذا كان النص معلولا المعنى في أنسأوك
المعنى وبالأستنباط طرحة أخرى كما إذا كان النص معلولا المعنى في أنسأوك
النص في معنى الاستنباط بل الاستنباط يثبت في غير معلول المعنى في أنسأوك
يثبت ما حجب الأصل وهو النص المفعول المعنى في أنسأوك بد من قيام الدليل على
أن هذا النص معلول في الحال فثبت الشيخ عليه السلام فاما بوجه الاقتداء به
للأدلة التي تليها ولا معارض لها فلم يثبت وجوب الاقتداء بمجرد احتمال
الاختصاص وقال القاضي أبو زيد في الفتوى واما على ما قلنا فثبت وجوب
الاختصاص بدليل غير الوصف الذي هو علمه عن غيره كالحال الشافعي وسنذكر
أنه لا بد من دليل غير الوصف الذي هو علمه عن غيره كالحال الشافعي وسنذكر
شره وذلك في بصيرة الوصف على وجه العمل بها بعد هذا الباب قبل
هذا الدليل فثبت ما لا بد من دليل على كون الأصل في الاقتداء به في أفعاله وإن كان فعله
وان كانت مقتولة في الأصل لا بد من دليل على مقتله في مقتله واجد بعينه من
الجملة أن لا يكون معلولا فبالإجماع نص في خصوص غير مقتولة لم يخرج في

أي الدليل
المجيب

تنسبه من ان يكون شاعرا بالاحتمال بعد ما صار الاصل للشهادة ولكن لا يتوهم
 محض على غيره وهو المنع من قيام الاحتمال حتى يتوهم دليل على كونه شاعرا
 لئلا يخل بالاحتمال اذا شهد بنبأ شاهدته واذا ظهر المحض في حديثه
 لم يصح حجة عليه كونه شاعرا للاصل لا بدليل يوجب حريته للحال في حديثه
 احتمل التعذر بعارض فيلزم حريته في نفسه الاحتمال ويوجب حجة على غيره
 بالاحتمال على ما يتناوب استحصال الحال ان الاستشهاد باصل ثابت احتمل
 التعذر لا يكون حجة مقبولة وانما يكون حجة دافعة فان قيل الدليل الذي صلى
 العلم عليه قدوة اذ فيه فيما كان له وعليه وقد احتمل ان يكون مخصوصا كما قدوة
 في احكام ومن ذلك ان كان حجة على غيره قلنا ان الرحمة لوجوب الاقتراء بكونه
 نبيا وما اختلفت الحال في كونه مقبولا به والخصوص بنبأ بدليله في بعض افعاله
 واذا حكمه فينبغي ان السامع على غيره كالتصديق العام اذا خص منه شيء ولم ينسج
 ولا احتمل ان السامع يثبت على عمومته فاما فيما نحن فيه فالنص المعلوم هو
 الشاهد بعينه فاحتمل في نفسه ان لا يكون معلولا بعارض كالشاهد هو
 الحجة بينهما فانه ما احتمل ان لا يكون حجة بعارض في نفسه فاحتمال ان لا يثبت
 ما هو حجة في النص الا ان كان الاحتمال في العمل كما ثبت حجة لما هنا لنظر
 المتن ومما قاله في النص الا في السرخسي في اصوله واما هنا فانا قد شرطنا
 الدليل المحمدي ولكن بدليل اخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره ما به في
 شرطنا قبل ذلك ان يتوهم الدليل في الاصل على كونه معلولا في الحال لا ان النص
 نوعان معلول وغير معلول والمصدر لما التعليل في كل نص بعد ذلك هذا الا
 وذلك لا يكون الا بدليل يتوهم في النص على كونه معلولا في الحال ونظيره محمول
 الحال اذا شهد فانه ما ثبت حريته بتبنا الدليل عليه لا يكون شاعرا في حجة
 في الالتزام وتبين ثبوت ذلك الدليل في حريته بغيره بغير الظاهر ولكن هذا يصح
 للدليل لا الالتزام فلذلك الدليل الذي قد انقضت عنه ما معلول ثابت من طريق

في نفسه
 ان في نفسه
 الا في نفسه
 عليه السلام

الظاهر وفيه احتمال فاما ثبت بالدليل الموجب لكون هذا النص معلولا لا يجوز
 المصير في التعليل لتعدد تلك الفرع فيه معنى الالتزام وهو تفسير استحباب
 الحالج فانه يصح حجة للدليل لا الالتزام بل في الاحتمال فينبغي ان قيل الدليل ان لا يثبت
 بمعلومه فانه افعال جازية لا بدليل المانية وقد ظهر في حقه موصلة في بعض
 الافعال لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتراء به الا بعد
 قيام الدليل فليارسوا ما هم مستحقون به ما بعث الاية ان الناس شهدوا بنبأه
 فيكون الاقتراء به هو الاصل فان كان قارح يجوز ان يكون هو مخصوصا ببعض الاثبات
 ولكن الخصوصية في حقه لا تترتب دليل التخصيص في العموم والعلل العام يستقيم
 حتى يتوهم دليل التخصيص كذلك الاقتراء في افعاله فاما هنا فاحتمل ان يكون
 النص غير معلول ثابت في كل اصل مثل احتمال كونه معلولا فيكون في هذا المقتضى
 ان يثبت فيما رجع في الاحتمال والعلل المحتمل لا يكون الا بعد قيام دليل هو
 بيان فذلك التعليل الاصل في توضيح ان هناك قد قام الدليل الموجب للعلم
 اليقين على جواز الاقتراء به بطريق وهو قوله تعالى لقد كان في رسول
 الله اسوة حسنة وهذه الدليل هو صلاحه في الوصف الموجود في النص
 وذلك انما يجزى بالبرهان فلا ينعقد به احتمال ان النص غير معلول لانا قد
 بينا ان في تعليل النص معنى الالتزام والابتداء لا يكون غير معلول
 من النص بوضوح الظاهر وبعد ما تحقق مقتضى المسألة في معنى الابتداء لا بد
 من قيام الدليل في المنصوص على انه معلول للحال لانه لفظ شيعي لا يثبت
قول ومما قاله في الاصل قولنا في الذهب والفضة ان
 حكم النص في ذلك معلول فلا يثبت هنا الاستدلال الاصل وهو ان التعليل
 احتمل في النص بوضوح بل لا يثبت هنا اقتضاء الدلالة على ان هذا النص بعينه
 احيى ما قلنا من الاصل وهو انه لا يثبت من قيام الدلالة على كون النص
 معلولا في الحال ولا يمكن ان يكون الاصل في النص في التعليل قولنا في هذا

الاحتمال في نفسه

الاشياء السبعة تعليل الذهب والنفضة بانها معلولان للوزن والجنس والكمية
 الشافعي في كتاب النضر معلولان للثمن فلا يتعدى على الجيد ويحكمه وعندنا
 يتعدى على سائر الموازنات قال الشافعي فلا يتبع من الاستبدال الاصل في النضر
 التمسك بالاصل وهو كون الاصل في النضر التمسك بقيام الدلالة على
 كون النضر معلولا للحال وهذا الذي ناله الشافعي ومن وافقه اشتغال بالاثبات
 لان بحثنا في الشافعي وموافقه معناه ان الاصل في النضر التمسك والتفق
 ايضا معناه الدليل المحقق في كونه الشافعي قيام الدلالة على ان هذا النضر
 معلول للحال فاذا لم يشترطه فلا حاجة بنا الى اثبات كونه هذا النضر معلولا
 في الحال فيمكننا استنباط الوصف الذي جعلناه عليه وليس في من بين
 سائر الاوصاف ثم ترجيح علينا على غيره ايضا ان الشافعي على يعلو
 التخصيص فيكون قد بوا ان النضر معلول في الحال اذ لو لم يكن معلولا
 لم يعمل فيكون واي دليل اقوى من مساعده التخصيص في قوله **فان**
 ودلالة ذلك ان هذا النضر يقتضي حكم التعيين بقوله لا يبرود ذلك من
 باب الربو ايضا لا ترى ان تعيين احدا البديلين بشرط جواز كل بيع
 احتراما عن الذين يبالون بتعيين الاخر واجبة طبعا للاستواء بينهما
 احتراما عن شيمته العقل الذي هو ربنا وقرن قال النبي عليه
 السلام ان الربو في النسيئة قد وجدنا هذا الحكم متعلقا عنه حتى
 تاتى الشافعي في بيع الطعام بطعام ان التقابض شرط وقلنا
 جميعا فيل اشترى حنطة بعينها بشعير بعينها حاله غير
 مؤجل لانه اجل وان كان موضوعا قلنا ووجد تعيين لا يبر مال
 السلف بالاجزاء واذا ثبت التقوى في ذلك ثبت انه معلول فلا يبر
 بلا تعليل بالاجزاء فنترضه التعدي ولم يكن في النسيئة مانع واذا
 ثبت فيه ثبت في مسكتنا لانه هو بعينه بل الربو النضر اثبت منه

شرح

ص

شرح الشافعي في كتاب النضر على كون نضر الذهب والنفضة معلولا للحال وهو
 منه اشتغال بما لا يعين لا محالة كما قلنا اننا بمعنى قوله ولا لانه ذلك
 اي ودلالة كون نضر الذهب والنفضة معلولا للحال ان هذا النضر هو
 حث الاشياء السبعة يقتضي حكم التعيين بقوله لا يبرود ذلك من
 هذا الباب في حديثنا سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 تاتى الذهب بالذهب مثل بريد بريد والنفضة بربو او النفضة بالنفضة
 مثل بريد بالنفضة وربو الحنطة بالحنطة مثل بريد بريد والنفضة
 بربو والشعير بالشعير مثل بريد بريد والنفضة بربو والتمر بالتمر مثل
 بريد بريد والنفضة بربو والحب بالحب مثل بريد بريد والنفضة بربو
 ذلك من باب الربو ايضا اي اشتراط التعيين من باب الربو هذه
 الاموال كما شرطوا المماثلة فيها عند مقابلة الجنس بالجنس حتى يثبت
 الربو في هذه الاموال عند نفوت التعيين كما يتحقق الربو عند نفوت
 المماثلة والدليل على شرط التعيين ان احدا البديلين لا يبر ان يكون
 في كل بيع لان الكال والكال في حرام ما لم يجرى فاذا تعين احدا البديلين
 للاصناف عن الكال والكال في حد شرط تعين البديل الاخر فيما نحن
 فيه لان المساواة البديلين شرط عندنا كما دل الجنس لقوله عليه السلام
 مثلا مثل فاذا لم يكن احدا البديلين معينا يكون فيه فيه شبهة الربو الا ان
 للنفوت من غير النسيئة والشبهات في باب الحرامات كالحقبة بالحقبة
 فلا جرم اشتراط تعين البديل الاخر واذا قلنا قوله عليه السلام لا يبر الا
 في النسيئة ووجدنا هذا الحكم وهو التعيين في الذهب والنفضة يقتضي
 عن اشتراط التعيين فيما لم يغيرها بالاجزاء حتى تاتى الشافعي بشرط
 التقابض في الطعام بطعام وانما اخذنا جسا وقلنا نحن لا يجوز
 بيع حنطة معينة وهي قديمة بقديمة من شعير غير معين غير معوض في

ص

يلج

المجلس وان كان الشعور موصوفاً لانعدام انساواة في البداية ليدترك
 التعيين كما الذهب النقية اذا لم يقض حركته في المجلس وهذا
 قوله لما قلنا يعني لما قلنا من شرط تعيين البدل الاضاح ان لا عرف
 شعبة الفصل ووجه تعيينه ان من السليم ايضا بالاجماع ان كان راس المال
 دينا او عينا اما اذا كان دينا كالدرهم والدينار فلا فيما لا يعينان في
 العود وتعيينهما بالقبض واذا افترا قبل القبض يلزم الافتراق عن
 دين النبي عليه السلام نعم في كل الكلي في الكلي فاما اذا كان راس
 المال عينا من غير الاثمان فالقبض ان لا يسطر السلف بالتعريف قبل التعريف لان
 الافتراق وقع عن عين دين واما ان غير قبضه استحسانا لان الاصل في راس
 المال ان يكون دينا لا عينا فله وقع عينا فله خلاف الاصل فيكون يتحقق
 بالاحتمال والاشارة الشرطية باعتبار هذا العذر فاذا ثبت التعريف في ذلك
 ثم انه معلوم يعني فاذا ثبت حكم التعيين المستفاد من قوله عليه السلام
 يبدل فيما ذكر من المسائل وهي شروط التناقص في بيع الطعام بالتمام عند
 الشافعي في بطلان شهره حقيقة مؤقته بشعير بغير عينه بالافتراق ويجوز
 تعيينه في المال بالافتراق ايضا ثبت ان حريق الاشياء الستة معلوم لانه
 لا يوجد الشعير ولا يبيع لولا كان الشعر معلولا ولا يبيع تقلد الحج الثمن مانعا
 لتعديله بالوزن لان التعديل بما لا يعثر وهو التعديل بالعدالة القاصرة لا يمنع
 التعديل كما يعثر وهو التعديل بالعدالة المتعدية لساكن الموزون واما
 ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو عينه يعني واذا ثبت التعديل في هذا
 النص وهو حريق الاشياء المذكورة المحققة ليعولها بغيره حتى تعذر
 التعديل في المسائل المذكورة ثبت التعديل في النص في مسئلتنا ايضا وهو
 تعديل نفس الذهب والنقصة بالوزن حتى تعذر على ساكن الموزون كما يريد
 والتجارب وغيرها ولم يكن التعديل في الثمن مانعا لتعديله بالوزن لان

بمع

ويجب قبض
 راس المال
 المجلس

ذكر انشاس والاقتصاد
 صاحب الاجاز

تعليلنا

تعليلنا بالوزن والمجلس وجوب المجازاة في ساكن الموزون لا احترازا عن الربوا
 كالتعديل بالتعيين في البدل الآخر لوجوب المساواة احترازا عن شبهة الفصل
 لان التعديل في الوجهين بالاحتراز عن الربوا وهذا معنى قوله لانه هو تعيينه
 بالعدل الفصل اثبت معنى يعني ان ربوا الفصل بوجود العذر المحقق اولى من ربوا
 النسبة لان الاول ربوا حقيقة والثاني شبهة الربوا بوجود احوال الوصين
 دون الاخر فلما ثبت حكم التعدي في حق التعيين من قوله عليه السلام لا يبدل
 شبهة الربوا وهي النسبة حتى يلزم التعيين في البدل الاخر بوجود شبهة العلة
 وهي احوال الوصين فلان ثبت حكم التعدي في حق وجوب المجازاة من قوله الذهب
 بالذهب مثلا مثل الذهب والفضة مثلا مثل حبة الربوا بوجود حقيقة العلة
 بوجود الوصين حتى يلزم حكم المساواة في ساكن الموزون لا بطريق الاولي وقال
 مثل لائمة السرخسي في اصول فقهه بيان هذا في الذهب والفضة فان حكم
 الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلوم عندنا بعبارة الوزن وانما الشافعي هذا
 فتحمل على ان ثبت بالدليل انه معلوم وفي رواية من البدل احدهما قوله
 عليه السلام يبدل فيها بحاجب التعيين وهو متعلق بالفروع لانه لا بد من
 تعيين احوال البدلين في كل عقد فان الربا الذي حرم بالنص وذلك هو
 كما تارة عليه السلام انما الربوا في النسبة في وجوب التعيين في البدل الآخر
 هنا لاشتراط المساواة في المساواة في البدلين عند اتقان المجلس بشرط
 مثل غسل وعند اختلاف الجوق المساواة في العينة شرط ليعول على السلام
 واذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئت لعدان يكون بغيره وهذا حكم
 متعلق بالفروع في الشافعي في تفسيره التناقص في بيع الطعام بالطعام
 مع اختلاف المجلس بهذا النص ونحن لا يجوز بيعه فغير من حصة بعينها
 تبين من شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا
 وحل التفاضل بينهما لان يترك التعيين في المجلس بغير المساواة لا يبدل

انسان الضميمة
 كلام

باليد وشروطنا النقص في راي السلف في المجلس بحيث وقع التعيين فغيرنا
 ان معلق التعديل في الجنبه فيكون التعيين فباعبارا لكونه معلولا يكون حكمه
 فيكون في الشرع قالوا في ذلك الذي من التعيين لا يقدح فيه ولا يخرج من
 ان يكون شاهدا غير له صفة الجنبه في الشاهد ان لا يكون طعنا شهادته
 لانه لا يخرج من ان يكون اهلا للدلالة والشهادة فيثبت عاقل بخلاف
 صفة البرق فان الطعن في العمل بشهادة حتى يثبت صحته لا يقدح فيه لانه
 يخرج من ان يكون اهلا للدلالة والصلابة في الشهادة فيثبت عاقل
 هنا لا يخرج من الاثمة فان ثبت ان التعيين في الشرع لان تعدية الحكم
 لا تكون الا في الشرع هو نظير الاصل ولا يقدح فيه كما سيجي في الباب
 الذي بعده واما هنا فما نحن فيه حكم التعيين ثبت بالنقص سواء كان في مطلق
 الجنس او في مطلق الجنس اثناء الاثر فيقول عليه السلام الذهب بالذهب
 مثل غيل بدينار والنصل بالوالم اخر الحديث واما في الثاني فيقول عليه
 السلام واذا اذنتك النواص فيبيعوا كيف شئتم بعد ان يوافقوا في
 رايهم ان ثبت بحديث الكافي بالكلام في ذلك التعيين لما نزع هو نظيره
 وفيه نص يجوز عندنا في غير هذا اذا كان في علم موافقة التعيين في
 بعد هذا الباب والآخر عندنا في ظاهره وكلامنا حجة لانه يجوز للعلوية
 لما نزع فيه نص وهذا كما عرفت عن الزمان في ذلك ما لا يلزم وقوعه في الورطة
 والاولا حجة بالنما السؤال والجواب اهلا بعد استنباط العلوة المبررة
 مع كون الاصل في النصوص التعديل لان تأخير العلوة لا يكون الا اذا كان
 النص معلولا في حال الاستنباط فذلك التأخير عاقل انه معلولا فلا حاجة
 الى تلك الاجابة كنه معلولا في الخارج قال ابو بكر الرازي في باب من نزع
 بالنقص في النقص وكان ابن عباس في التعديل في الذهب بالذهب والنقص
 بالنقص في الدينار وفيه غل فيهما من زيد ان النبي عليه السلام قال

ص

لا يروى الا في السنة ثم لما نزلت عن خبر عن رسول الله عليه السلام بتخير
 الشاهد في الذهب بالذهب والنقص بالنقص روي عنه في قوله لا يروى
 جازي في ترك ابن عباس في قوله الصنف في التعديل وقال ابن سيرين اشهد
 على اثني عشر من اصحابك بعد عود شاهد ابن عباس حين رجع عن الصنف
 فيهم عبيدة السلماني وخبره اسامة بن العتيق عليه السلام قال لا يروى الا في
 السنة غير من في الاضمار لاحتمال كون شراد هذا الجنب نحو الذهب
 بالنقص والنقص بالذهب وقال ايضا في مسند القليوبين وذكر كلام خارج
 على سبب معلوم محذور عليه وان استعمل اطلاقه يعني ان رسول الله عليه السلام
 لم يزل عن مطلق الجنس في الروايات لارواءه في مطلق الجنس الا في السنة
قوله وقال الشافعي ان تخيير المحرعة معلق فلا يلزم قاطع الدليل
 عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص واجب
 بتخير المحرعة لغيرها اعلم ان ايراد هذا المسئلة في هذا الموضع ليس فيه كثير
 ينصفه وحقا ايرادها في باب شروط القياس عند قوله من ذلك ان يكون
 الحكم المعلوم شرطيا لا لغويا لان الشافعي ثبت علم المحرعة سائرا لا شرطية
 بسبل التعديل انها يثبت خبر الحاشية من قبل العقل وهي تعطيلها والمخاطبة
 موجودة في سائر الاشرية فتكون خبرا او مثبت خبر العباد الاشكال والاسكاف
 موجودة في سائر الاشرية فتكون خبرا او مثبت خبر الحاشية في الشرع المطرية
 وهذا المعنى موجود في سائر الاشرية فتكون خبرا او مثبت خبر الحاشية في الشرع المطرية
 بالتعديل لا يجوز فلا يجوز تعمير الجواب والجواب والبيت فادارة يعني
 قرار الشئ فيها وان كانت القادورة في نفي فيها الشك واما هذا الباب
 لبيان ان التعديل اصل في النصوص لا بعد الشافعي مع كون التعديل
 لا بد من دليل محيز ولا يشترط كونه معلولا في الحال وهو مدحوب بعض العجائبا
 وعند الفحول الثلاثة يشترط فبعد ذلك قول الشيخ قال ان في ان تحريم

ص

يجب ان يتعدى حق الجوار ايضا فيجب في التعديل كما في الجوار فاجاب عنه
 وقال الحق في النجاسة في الاشارة المذكورة ليست لاجل تعدى حكم الجوار
 الاشارة التي ذكرت بل لاجل شتمه فثبت باضا والا وهو مخوف لعدو السلام
 كل منكر حرام والحرمان ثبت بالاشهاد بخلاف الجوار فانه لا يشهد بالاشهاد
 بل بسقطها فلما كانت الحرمة والنجاسة بسبيل التعديل لوجب ان يثبت الحكم
 في النجاسة مثل شتمه الاصل وليس كذلك فان حرمته الجوار كماله وحرمته هذه
 الاشارة فاصرفه للاختلاف في حرمته حتى يحكم في النجاسة الجوار ولا يمكن
 هذه الاشارة لكن فيصلح في حرمته قطرة من الجوار ولا يجوز شتمه هذه
 الاشارة في الجوار ويجوز مع هذه الاشارة ويضرب مثلها عندنا في حرمته فلا يثبت
 لها ولا يجوز في الجوار ولا يثبت مثلها اذا كانت الجوار لمست وجناسة الجوار
 وبنجاسة هذه الاشارة في علقتهما وحفظها واما ان مرادك في كتاب
 الاشارة من غاية البيان لم اعلم ان الشرح اولا الاشارة ما سوى الجوار
 الاشارة المحببة وهي العصبية المطبوخة او في طيحه ونعيم التمرد نتج
 الزبيب الاشارة مطلقا لان على سوي ذلك من الاشارة المحببة من
 الحنيفة والشعير والعسل والذرة كلالة قولنا حنيفة وليست بحرام
 حتى لا يحل الجوار وان سكر منه في قولنا حنيفة وروى عن محمد بن اصرم
 بحال الجوار السكر وقد مر ذلك في غاية البيان **قول**
 وفيما هذا الشاهد لما قبلت شهادته ثم صفة الجوار مجرد الشرع
 بنظر الطعن بالجوار وفتح الطعن بالبرق فكذلك هي معني وجزا النص شاهد
 مع ما ذكر من الطعن في كل الطعن ومعنى فتح الطعن في الشاهد ما هو جوار
 وهو البرق في الجوار لظاهر الحرمة لا للنجاسة فكذلك هذا لا يفتح العمل به
 الاحتمال الى الجوار اي في حال تعدد النجاسة الذهب والنقطة بالوزن جعلنا
 وصفه بالوزن شاهد على ثبوت الحكم في سائر الوزنات كالشاهد في

الدعوى والمضبوطات ما قبلت شهادته من جوارا فلا يفتح العمل به
 لا يثبت شهادته بالبرق من الجوار ولا يفتح العمل به بالجوار ولا يفتح العمل به
 لان الشهادته بالولاية بوجوده الاشارة المذكورة في الشاهد والجوار لا يفتح العمل به
 كذلك جعل الوزن شاهد في النجاسة لا يفتح العمل به في النجاسة لان تعدله
 لا يفتح العمل به في تعدله لان التعديل بالعدالة في حصة لا يفتح العمل به في النجاسة
 ثم الشاهد المضبوطات اذا طعن الجوار بما يقطع حرجا في الشهادة
 كالبرق والكبر والحبال بالوزن اثبات الحرمة ولا يمكن فان الاصل هو الحرمة في
 دار الاسلام ولا يثبت اثبات الاسلام ولا يمكن فان الاصل هو الاسلام في دارنا ولا
 يثبت اثبات البلوغ ولا يمكن فان الشاهد من حال المراهق البلوغ كذلك في الوفا
 الشاهد على ثبوت الحكم في النجاسة لما طعن الخصم بان النقص ليس بعلو فلا يثبت
 اثبات الله معلوم ولا يمكن فان الاصل في النصوص التعديل الا انما هي النجاسة
 على انه معلوم لانه محتمل ان يكون من جملة ما ليس بعلو بل لثبوت حكمه
 الشيخ وعبارته في شهادته قال ثبت شهادته ثم صفة الجوار مجرد الشرع فان النقص
 مع كان جارا مجرد والشرع من الصلاة والزكاة والصيام وما كفت قبل شهادته
 لانه جوار لا يكون مسلم لعدم علمه بركان الاسلام لانها هي الايمان بالله ودينه
 ورسله واليوم الآخر والقدرة عليه وشي من الله تعالى ومن لا يجوز شي لا يجوز
 شهادته ثم اذا عرفت هذه الاشياء جملة ولكن لا يعرف تمامها ذلك بل لا يمكن
 يتقبلونها وتعددها جوارا هللية الشهادة من العدالة وغيرها ولا يمكن لا يفتح
 من لا يعرف النجاسة جوارا مجرد والشرع في هذا النقص في النجاسة
 في عبارة الجوار مجرد والشرع بالبرق كاعتداله صفة الجوار الشاهد وعبارته
 ذكرت عندنا بعد ما ذكرنا ان هذا النص يقتضي حكم التعيين بعد ما يذكر
 وكذا النجاسة الجوار لم يذكر لفظ الجوار في النجاسة فانما في هذا كاشفا
 يقطع فيه الجوار فلا يكون طعنا لان الطعن لا يسقط ولا يثبت الشاهد

قطع فيه يجعل فلا يكون قطعاً لأن القطع لا يستلزم دأباً والشهاد من
 جهة الولاية وانما يكون قطعاً ذكر الشاهد بوصف مستقطع للولاية كالصبا
 والرق والكفر من النسخ ونحوها فذلك هو ما لا يكون قطعاً اذا اظهر
 لما وصف ما من من ولاية الشهاد به بجملة النسخ فجملة ما اذا وصف ما من
 الوصف الذي يقطع به شهاداً به موقوف فذلك الوصف ليس بقطع من
 ولا هو بقطع عليه وصفه الشهاد فذلك يثبت صفته الشهاد للشاهد
 شهود الولاية من الاسباب الموجبة للولاية ومثل ذلك شهادته اذا وجدنا
 متبوعاً له حاد في قطع وصحة صارت حجة فذلك الاصل انما يميز من
 جملة ما يعمل بعلته اذا وجدنا عمل به حاد فيه او وجدناه كقولنا على السلام
 فاما من الشروط والظواهر وقوله او دليل ان النسخ كقولنا على السلام
 فتوضيها وصل انما هو من عرق الشهاد وقوله فتوضيها دليل على ان الشهاد
 اليم عليه من النبي عليه السلام نصاً على كونه معلوماً بغيره او دليل على ان
 النسخ مما يثبت به الاحكام من الاستدلال ونحوه لما هنا لفظ التوثيق
باب شروط القياس في قوله صا
 التوثيق فيه هذه الولاية في الشرط فتأمل ان الشرط لان الركن لا يعمل
 الا معها وهذا كالأصل في سبيل النكاح فسدله ان يكون له اعضاء الشهود
 وذلك من غير الصلوة فسدله ان يثبت الوضوء وسائر العترة
قوله وهي اربعة اولى الشروط اربعة وقد بينا في
 في حقها الشروط على اربعة حاجب التوثيق وراثة من الامة الرخصي
 رجاء الله في اصوله على الاربعة المذكورة وذكرها ثم قال والقياس ان لا
 يكون التعديل متبوعاً بطريق الشهاد من النسخ المتخصص وذكره في تفسير ما
 ثالث علمنا ان رجاء الله انما يجوز فيما من السباع سوى المتدبر في النسخ
 على النسخ بطريق التعديل انما هو مقتله المحرم وفي المحرم لان النبي عليه

انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم
 انما هو مقتله المحرم

كاتبات القائلين
 على كونه مقتولا

السلام قال فمن يقتل من المحرم والمحرم واذا تعدى المحرم الى المحرم انما هو مقتله المحرم
 من جنس فكان هذا التعديل ابطال لفظ من النسخ النسخ بخلاف الولاية لان
 النسخ عليه السلام لم يقل الولاية سبعة اشياء ولكن ذكر حكم الولاية اشياء
 فلا يكون في تعديل ذلك النسخ ابطال شيء من الفاظ النسخ هذا لفظه لفظه رحمه الله
 وقال صدر الاسلام الزهري في اصله فتمت لصحة القياس بشرط واحد
 غير وهو ان يكون العلة متعدياً وهو ان يوجد في غير المتخصص عليه تعدياً
 حكم المتخصص عليه لا غير **قوله** ان لا يكون الاصل متبوعاً
 بجملة بغير شرطه الاول من الشرائط الاربعة التي ذكرها وبمعنى
 بيان هذا عند ذكر شهادته خذ من أي شرط القياس ان لا يكون الاصل
 وهذا القياس عليه مخصوصاً بجملة بغير اخراي متعدياً بجملة المحرم هو قبول
 شهادته خذ من أي شرطه الاول من الشرائط الاربعة التي ذكرها وبمعنى
 شهادته كشهادته شاهدين خصت شهادته وخذ من أي شرطه الاول من الشرائط
 الشهادت المشروطة بالعدد فله تحريم قسماً شهادته غير ضمنية وخذ
 قسماً على شهادته خذ من أي شرطه الاول من الشرائط الاربعة التي ذكرها وبمعنى
 وانكره البشيرة في اصوله فتأمل وبعض اصحابنا قالوا من شرط صحة
 القياس ان لا يكون الاصل متبوعاً بجملة من القياس كشهادته خذ من أي شرطه
 لا يجوز ان يقاس عليه غيره وكذلك في نظائره مثل جواز الصبر الكفاية
 لا تشبهه في الاغرابي مخصوص عن القياس فلا يجعل التوثيق من شرط القياس
 هنا لفظ البشيرة قال وعندي ان كل نفي ودفعي لا يحمل معناه تعدياً
 المحرم حيث ما تدرك المعنى فلفظ نفي هو اصل نفيه صريح لا حاد في غيره به
 شهادته خذ من أي شرطه الاول من الشرائط الاربعة التي ذكرها وبمعنى
 معناه كما لا يجوز ان يقاس غيرهما عليها وفي الاغرابي كذلك الا انه
 لا يجوز باعتراف النسخ وهو قوله عليه السلام يحرم عليك ولا يجزى احد البكر

حكم

فانما يعتد به انه مخصوص عن القياس فلا يشتان الشرط ما قلنا ولما هنا
 لنظر البصير اذ يقول ما قلنا به تقدير الحكم بعينه لا بفتح هو نظيره و
 لا يفتقر فيه من غير زيادة وتقصصان والحكم غيري بما قلنا البصير لا يلو
 كان كون الاصل غير مخصوص بحكمه بنفسه اضر شرط القياس لا يجوز قياسه
 لم يكن يفتقر صالحه للتقارر كالشيخ الفناء والطعن وكجوها لعدم علمه الجواهر
 على الذوق لان الحكمي مخصوص بحكمه بنفسه اضر وهو قولنا قلنا قائلو الذين
 لا يؤمنون لا يقر ولا باليوم الآخر ولا يدينون في ذلك من الذين او توالى الحكماء
 حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون عن قولنا قلنا اقتتلوا المشركين
 ثم الاصل هو النص الدال على ثبوت الحكم كحدث الخطية بالخطية او المنصرفة
 عليه وهو البصر فعند المتكلمين هو الاول وعند الفقهاء هو الثاني وكذلك
 اختلافوا في النوع فعند المتكلمين النوع في القياس وهو شئ به الارزمتان
 دون تسر الاول وعند الفقهاء هو تسر الاول وقد مر بيان ذلك في فتاوى في اول
 القياس فليست في ذلك وقدمنا ان الاصل يستعمل في اربعة اشياء ايضا والبيان
 بحكم النص اخص على معنى وهو التغيير راجع لما الاصل والنوع من استعمال البنا
 بمعنى من وين مع انهم لا يترادف المصاحبة والبا لا استقامتها والباء في بعض
 الاستعمالين كما تقول كذا في القدر والشيء اداة وصلية ويجوز ان يقال للشيئية
 كما في قولك يفتقر الله وصلته كما كذا ويزيد فعلته كذا المعنى بسبب فتوته
 زيد في قوله **قولنا** وان لا يجوز حكمه معدولا عن القياس
 هذا هو الشرط الثاني من شرائط القياس والمراد به معدولا عن القياس
 القياس لان يكون غير معقول المعنى بحيث لا يلائم كماله المعقول بان يكون
 مقتضاه شيئا خلافاً لمقتضى العقل كالحكمة اكل الناسي فان بناء الصوم
 مع وجود الاكل المتناهى للاعسار عن كل اكل غير معقول ولكنه ثبت بالنص
 بجواز القياس والتغيير في حكمه راجع لما الاصل وانه به راجع لما الحكم

والساقى به للتعبير لان العدم لازم لتقول عدوت عن الطريق اخبرنا عنه
 معنى معدولا عن القياس لان من شرط القياس ان يكون البصير في اصول هذا
 الشك والفتاوى قال بعض اصحابنا من شرط صحة القياس ان لا يكون الحكم في
 الاصل معدولا عن القياس كقوله الصوم مع الاكل ناسي وجوز الاكل في غير
 التسمية ناسي لان هذا حكم غير صحيح لان كل حكم ثبت بشئ مضمون ومقتضى
 اي موضوع وغير ذلك المعنى لا يجوز فيكون ذلك الحكم الذي انما يقتضيه في
 الصوم مع الاكل ناسي ثم الحكم في المواقعة لا اشتراكا في المعنى فهو مع الحكم
 لان الحكم في مقتضى العلة لا يمتثل ان يكون ثابتا بالنص والاجماع فاذا عطل معنا فهو باطل
 ذلك المعنى بعينه في موضوع اخر فقد تحقق ما هو في القياس وغير القياس
 كيف يكون مخالفاً للقياس بل هنا لفظ البصير وجوابه ان الحكم في واقع الناسي بالدولة
 بالقياس **قولنا** وان يفتقر الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
 الى فقيه هو نظيره ولا يفتقر فيه وهذا هو الشرط الثالث من شرائط وهو شرط
 على شرط وجوب الارزمتان في الاصل فتعديا وهو اختار عن التعديل بالعلمة الثالثة
 وهو لا يجوز عندنا وبوجه بيان عن قرب والشأن ان يكون المتعدي حكماً شرعياً
 لا لغوياً والثالث ان يكون الحكم ثابتاً بعينه من غير تغييره السعر بان يكون حكمه
 مثلاً في الاصل والواقع ان يكون النوع نظير الاصل والواقع ان لا يجوز في النوع
 نص اخر ويجوز عقيب هذا بيان الحكم فيقتصر ان يشاء الله تعالى والمراد من
 التعدي ثبوت مثله في الاصل السعر مجاز لان تعدي حكم الاصل حقيقة لا تصدق
 لكن راجع عرضاً وانما كان استعمال التعدي على من هذا القياس من كل الناحية
 لا يجوز استعماله في الحكم ما غير الحكم المجاز بما في مقتضى توجيه لا يستعمل
 لا يتخصص ولا يفتقر **قولنا** وان يفتقر الحكم في الاصل بعد التعديل على
 ما كان في حكمه وهذا هو الشرط الرابع من شرائط القياس يعني ان من جملة
 بقا الحكم في المقتبس عليه بعد التعديل كما هو قبل التعديل يعني لا يجوز القياس

بمعناه

بحيث يتحرك الاصل بعد التعديل عما كان قبل التعديل ويستكمل فيه ان قال الله
قوله انما الاصل فلا يمتنع في اختصاصه بالنقص صار التعديل
 معطلا له وذلك اجل انه لا يعارضه شرع الشرع في ابطاله بل على كونه لا يمتنع
 المذكورة شرطا للقياس فقال اما الاصل او كما في الشرط الاو لا فاما جعل شرطا
 لان الحكم متى ثبت اختصاصه بنقص اخص صار التعديل معطلا لاختصاصه
 فلا يجوز ابطال حكمه بالنقص بالتعديل على سبيل المعارضة لان شرطها المساواة
 ولا مساواة بين التعديل والنقص وانما قلنا بسبيل المعارضة لانه لو جاز التعديل
 فيما كان مخصوصا بحكمه بنقص حكمه بنقص الخصوص بل بقيت العموم فيلزم المعارضة
 بينهما لا محالة **قوله** اما الثاني فلا ان حاجتنا الى اثبات
 الحكم بالقياس فاذا جاز محال للقياس لم يمتنع اثباته كالنقل الثاني لا يصح الا
 اى واما الشرط الثاني وهو ان يكون معدولا عن القياس فانما شرطناه لان
 القياس لا يكون الا بان يكون الاصل معدولا معقول المعنى فاذا لم يكن المعنى
 في الاصل لا يكون اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان المعنى الجامع بين الاصل
 والفرع لا يدرك في اصل غير معقول المعنى فكان كونه غير معقول المعنى
 نافية للقياس فلا يجوز اثبات القياس ما كان قابلا للتعديل اذا كان قابلا
 للتحرير لم يجز اثبات التحريم **قوله** اما الثالث فلا
 القياس محاذ في غير شيئين فلا يمتنع الا في محله وهو الفرع والاصل معا و
 انما التعديل لا ينافيه حكم شرعي اى واما الشرط الثالث وهو ان يتعدى
 الحكم الشرعي الثالث بالنقص بعينه لا فرع هو نظيره ولا نقص فيه فانما
 جعلناه شرطا لان القياس محاذ في غير شيئين في اثبات مثل حكم اخصها
 في الاخص اذا كانا معا بل لا بد ان يتصور معنى المحاذ في شي واحد ولا في
 شيئين مختلفين لعدم الحماكة فثبت ان القياس لا يكون الا بين الشيئين
 المتماثلين واما الاصل والفرع اللذان هما محل القياس وهذا معنى قول الشيخ

ينبغي

يتعدى الا في محله اى لا يوجد القياس في الاصل محله ولكن في الحكم الشرعي لان الحكم
 في القياس الشرعي وهو الذي يمتنع على الاصول ان يتعدى حكمه الى الحكم
 والاعتبار والاجماع لانه العقل هو هذا معنى قوله واما التعديل لا ينافيه حكم شرعي
 مما يتقاضى له زينة التقوى واما الثالث فلا يمتنع على القياس في الحكم اذا بين
 الشيئين فلا يتصور فيه شيئا اى شيئا واحدا والا لكان في اختصاصه معنى في التعديل
 لا فرع بقا الاصل وقدره ولا يكون النظر لاثبات الحكم فيه يمتنع فعله
 ان محله القياس في حد ذاته ليس فيها ما ينافيه في محل ما يمتنع فيه الافعال
 والاموال شيئا لوجهها في كل باب كايضا في قولنا يكون ضد متضاد وقطعة
 قسلا فاما كون الحكم متعديا فلا في الكلام مفروض في القياس على اصولنا
 شرعا ولا يعرف بالتأويل فيها ما كانت ثابتة لشرعها كما لا يعرف بالتأويل
 في اصول الشرع احكامه الطيب والعتق لانهما لفظ التقوى **قوله**
 واما الرابع فلا يمتنع ان القياس لا يعارض النقص فلا يتعدى حكمه اى واما الشرع
 الرابع وهو ان يمتنع حكم الاصل بعد التعديل على ما كان قبل فاما جعل ذلك
 شرطا للقياس فلا يمتنع دليل الشرط الا انما التعديل لا يعارض النقص بل
 لم يمتنع حكم النص بعد التعديل على حاله الا انما يتعدى كما ان التعديل لم يمتنع
 التعديل النص وهو اجل لعدم شرطه المعارضة وهو مساواة وان قلت
 هذا الشرط لو صح كان قادرا على قياس لان حكم النص هو يثبت الحكم
 في الموضوع عليه وهو خاص به بالقياس في ثبت الفرع اياها فيتمتع فيلزم
 التعديل فيثبت سلبا ان الحكم اذا ثبت في الفرع انما يمتنع على هذا
 الحكم في الاصل والفرع جميعا ولكن لا يمتنع في الاصل لان حكم الاصل
 باق بعد التعديل على ما كان الا ترى ان حكم النص صفة الربوا فيمكن قبوله
 بجنسه متناضلا وفي الاصل ايضا حكمه صفة الربوا فيمكن قبوله بجنسه
 متناضلا فاذا ثبت في غير حكم الاصل بالتعديل لا يمكن والجواب عن ذلك ان حكم الربوا

حرمته الربوانه مؤذن قول بحسب متفاضلا وكذلك حكم سائر المؤثرات حرمته
 الربوانه مؤذن قول بحسب متفاضلا فلم يتغير حكم الاصل بالتعليل بالوزن
 والقياس والمعاد من حيث حكم الاصل عما كان ان لا يتغير بعد التعليل بخاوة
 فيه او نقصان وهذا قائم فيما كان فلا يرد السواء **قوله**
 مثال الاول ان التعليل شرط العذر عامة الشهادات وجهه ان ينظر بقول
 شهادة حرمته وحده ولكنه ثبت كراهة فلم يصح ابطالها بالتعليل اي مثال
 الشرط الاول وهو ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه ينقض اطلاق العذر
 جمل شرط العذر في جميع الشهادات المطلقة مثل قوله تعالى واستشهدوا
 شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى
 حين الوصية اثنان منكم فثبت قبول شهادة حرمته وهذه بلا اشتراط
 العذر بل هي خاص كراهة له وهو ان النبي عليه السلام جعل شهادته
 شهادة رجلين فلا يصح ابطال اختصاصها بالتعليل وقيل في الامة الشرعي
 في اصوله فاما مثال الاول فهو ان العذر مستثني من الشهادات المطلقة التي
 وقدر الله الشاهدين برجلين او رجل وامرأتين وذلك تنقيص عا دوى
 عما يكون من الحجج لا يثبت الحق في شخص رسول الله حرمته بقبول شهادته
 وهذه فكان ذلك مما ثبت بالنقض اختصاصه به كراهة له فاجب لتعليله
 اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم شهادة غيره حرمته من هو مثل اودونه
 او غيره في الفضل لان التعليل يطلخص خصوصيته لما هنا لفظ مثل الامة
 رحمه الله وقيل في تحريم الحسن في الاصل واودى كذا الشهادات ولا يجوز
 اقل من شاهدين في المحقوق فيما بين الناس ولا في الجواهر ولا في غير ذلك
 لكونه بالتعليل في كراهة واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكن شأ
 رجلين فرجل وامرأتان وتولد عذر وصل واشهدوا ذوي عدل منكم وقال
 عذر وجهه مكانا اخر اثنان ذوا عدل منكم او احزان من غيرهم فلو كان

يجوز شهادة رجل واحد من الجماعة بنبأ لا انما يرى فضلا في شهادته
 لما هنا لفظ من الجماعة والاصل وقال ابو داود وكثير السنن حديثا محمد بن يحيى
 بن يوسف قال حدثنا ابو الهيثم قال قال ابن شاذان عن الزهري عن عمار بن
 حزم ان ابن عمر حدثه وهو من اصحاب النبي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه
 وسلم ابتاع فريسة من اعرابي فاستبعت النبي صلى الله عليه وسلم فبقيت له فريسة
 فاشترى النبي صلى الله عليه وسلم المشي فباعها الاعرابي فظنوه رجلا يعبرون
 الاعراب فيساقون ومو بالفرس ولا يتشعرون ان النبي صلى الله عليه وسلم
 اشترىه فنادى الاعرابي النبي وقال ان كنت من اهل هذا الفرس لولا
 بيعته فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع هذا الاعرابي فقال اوليس قد
 اشترىته منك قال الاعرابي لا والله يا نبي الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 اشترىته منك فظنوه الاعرابي يقول حرمته شهيد فقال حرمته انا اشهد انك
 قد ابتاعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم حرمته فقال من يشهد فقال
 يتصل بي كما يسور الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة حرمته شهادة
 رجلين لما هنا لفظ الجريئة السنن قال ابو سليمان الخطابي ما يسمع
 السنن هذا حديث ينفرد به كثير من الناس غير موضعه وقد روي به
 قوم من اهل البدع على استحلال الشهادة لمن عجز عن ابدانهم بالصدق على كل
 شيء ادعاء وانما وجه الجريئة ان النبي صلى الله عليه وسلم
 انما حكم على الاعرابي بجملة اذ كان صلى الله عليه وسلم صادقا بما قاله وتولي
 وجرت شهادته حرمته ذلك مجرى التوكيد لقوله ولا استظهار
 بهما على خصم فصارت في التقدير شهادة له لا بقرينة ايا على قوله
 كشهادة رجلين في سائر النقص لما هنا لفظ الخطابي وقال محمد بن
 سورة كتاب الطبقات الكبير هو حرمته بنبأ من يكثر في تعبته
 بن ساعدة بن عامر بن غيثان بن عامر بن حنظلة واسم خطبة عبد الله بن

—
 الذريعة اليه
 وقد تدبر
 قوله

حاتم بن مالك بن الاوس وأم خزيمة كعب بن بشر أو من عدي بن أبي
 بن عامر بن خزيمة وكان خزيمة بن ثابت بن عدي بن خزيمة بن كلب
 أصنام بن خزيمة بن ثابت بن خزيمة بن ثعلبة بن قيس بن سعد بن
 وكان خزيمة بن ثابت بن خزيمة بن ثعلبة بن قيس بن سعد بن
 الله ولي عهده وأمه أم خزيمة كعب بن بشر أو من عدي بن أبي
 الخطم قال محمد بن سعد بن خزيمة بن ثعلبة بن قيس بن سعد بن
 عن محمد بن ثمار بن خزيمة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
 بم تشهدون لم تكلموا رسول الله أنا أصغر منكم في الدنيا ولا
 أصغر منكم ما تقول محمد بن رسول الله شهد أنه قد شهد أنه قد شهد
 أخبرنا الفضل بن يحيى قال حدثنا زكرياء قال سمعت عامرا يقول
 كان خزيمة بن ثابت الذي جاء رسول الله صلى الله عليه وآله تشهد
 رجلين قال أشدني رسول الله بعض الدين من رجل فقال الرجل هلم
 شهودا على ما تقول فقال خزيمة أنا أشدني ذلك يا رسول الله قال
 وما عليك قال أشدني الله لا تقول إلا حق فقاما كل على أقصاه من ذلك
 فجاذا بنهما فاجازا شهادته وقال أخبرنا عمر بن عامر الكلابي قال حدثنا
 همام بن يحيى قال حدثنا قتادة أن رجلا طلع رسول الله صلى الله عليه وآله
 النبي صلى الله عليه وآله فشهد خزيمة بن ثابت بن ثعلبة بن قيس بن سعد بن
 عليه وآله أنه ليس له عليه حتى فاجاز رسول الله صلى الله عليه وآله شهادته
 قال فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ذلك شهيدنا قال لا قد عرفت
 أنكم لم تكلموا قال فكانت شهادته خزيمة بعد ذلك لم يعمل بشهادة
 ثم قال محمد بن سعد بن خزيمة بن ثعلبة بن قيس بن سعد بن خزيمة
 بن ثابت بن عامر بن ثعلبة بن قيس بن سعد بن خزيمة بن ثابت بن عامر
 طاب ودفن يومئذ سنة سبع وثلاثين ولحقه وكان يحيى أبا عامر

منتهى ما كان
 في السنة

قوله وحمل رسول الله تسعة نبوة أكراما وهذا البيت
 نظير الشرط الأول يعني أكراما وحمل له النبوة لا غير خلافا للشيعة
 فافهم بخير رسول الله وذلك لقوله تعالى فالتكوا عا طاعا لهم من الدنيا
 وثلاث ورابع لأنه قصده لعله الرابع ثم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 أحل له التسعة بقوله تعالى لا يحل لكم اليتيم من قبله لأنه كان بعد نزول
 التسعة وثالثا من البيت كما روي الثوري مروي ما جاء به تفسير سورة
 الأحزاب بقوله حدثنا ابن عمر قال حدثنا سفيان بن عيينة عن
 عمرو بن عطية قال قالت عائشة ما مات رسول الله حتى أحل للنساء
 فدخلت البيت على رجل التسعة لئلا تقيس على رجل البيت صلى الله عليه وآله
 قدوة لا الأئمة فتقول أشاع الحق كرامة دليل أن الحق لا يورث ولا يورث
 للعبد إلا الثقلان لأن حالة النقص من حال الحق فثبت أن الله أشاع الحق
 فبما زاد على الرابع كرامته خضع بها النبي صلى الله عليه وآله فلا يجوز إبطال الخصوصية
 الثابتة كرامة بالتعليل **قوله** وهو قول علي بن السلام من سلم عليكم فليس بكم
 ووزن معلوم له أجر معلوم وما ثبت بهذا النص الأمم كل ما ليس بمعلوم
 الخصوص بالتعليل وهذا البيت نظير الشرط الأول والأصل فيه أن
 المعلوم لا يجوز نقله النبي صلى الله عليه وآله عليه وسلم عن يوم ليس عند الإنسان
 وخصه السلام وهو في المعلوم وإنما رخص فيه بشراطة بغير معلوم
 ووزن معلوم وأجل معلوم بقوله عليه السلام من سلم عليكم فليس بكم
 معلوم ووزن معلوم لما لا يجوز السلم ثم لا يجوز السلم إذا لم يكن اليقين
 معلوما وإذا لم يكن الوزن معلوما فنوات صفة العلم التي هي في
 النبي صلى الله عليه وآله بغير السلم إذا لم يكن الأجر معلوما فنوات
 صفة العلم الأجل فثبت أن الأجل يجوز في معلوما بشرط جواز السلم

كالذكر والورثان فانهما سلطان يكونهما معلومين فلا يجوز التعديل اذ ر
 بان التسليم نوعين فيجوز حالاً وموقلاً كسائر البيوع والطلاق فيلزم خصوصية
 الثابت للتسليم بالاجل بالحرث فان التراضي بوزن دية التقويم وكذلك الحال
 في حازر خاصة لغرض محض به ولم يجز تعديله بالبراء كحال المنة عند
 الضرورة وحواز السلم اجل فانه لا يجوز تعديله بانه يقع فيجوز حالاً كبير
 العقب بدم لان الاصل الثابت بشرطاً حرة مع الشيء مما يمكن عيناً معلوماً
 مقدوراً على تسليمه كراهي عن النبي عليه السلام معي عن غير ما ليس عند الا
 ثبات وكذلك بالاجماع من باع شيئاً ثم اشتراه وسكنه لم يجز وانما حاز السلم
 وهو من مال ليس بملك ولا يبره ولا يغير رخصه لغرض العلم على ما روي
 وخصص في السلم وذلك لان السلم يحتاج الى الفتنة ولا يحد عيشاً
 حاضراً وزمناً يكون بحيث ياتي فيه المصلحة الثانية على ما عليه عادة
 الناس فلم يجز له فيه ما ياتي به كحجره ويخرج عدا العلم فترخص الشرع
 له في البيع سلكاً لغرض التعلم وخصص بالاجل لان السلم لا يتعدى على التسليم
 الا بالسخرات بسبب الملك فيما باع وبسبب عجزه في الحال جواز البيع سلكاً
 في البيع بالاجل لم يفتن من ذلك ما باع فيه على ما عليه سلك الا في حاله
 باختلاف المدة فاخص الحواز بالاجل الذي هو مخصص بانه من التسليم
 جازم وجوب التسليم وما لا يفتن من اجاب التسليم حال العلم فالجوز
 عن التسليم حال الوجوب بالبيع فمفسد للبيع لما كان لفظ التقويم
فوقه وقار الشافعي في ما صحح في كتابه النبي عليه
 السلام بلفظ الهبة على سبيل المخصوص بقره خاصة لك نظر التعديل
 اي وقار الشافعي رضي الله عنه على ما قلنا من الاصل ان ما ثبت فيه
 المخصوصية كرامة لا يجوز بطلان بالتسليم لما ثبت اشتراط ذلك
 النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة على سبيل المخصوص كرامة له لقوله

تعد ايها النبي اذا حدثت لك ازواجك اللاتي اتوا بوجوهكم وما ملك لغيركم
 ايها الله تعدي وبنات عكر وبنات عكر وبنات عكر وبنات عكر وبنات عكر اللاتي
 حازن مكر وامراً مؤمنة ان يهتن نفسها للنبي ان الله النبي
 يستعمل خالصه ذلك من ومن المؤمنين قد علمنا ما فرضت عليهم في ازواجهم
 وما ملك ايها محمد بك لا يكون عليك حرج وكان الله غفوراً رحيماً لا يجوز ابطال
 بالتعديل بان يماز كل لفظ في الآية فيفسد حكم الرتبة فيفسد الحكم فيفسد
 النكاح لان ملك الرتبة سبب لملك النكاح والطلاق اسم السبب في السبب
 بطريق المجاز لان ابطال بالتعديل ابطال المخصوصية التي سبب لملك الزمان
 فلا يجوز ذلك فقال الشيخ في جوابه بل الاختصاص في سلبها ليس بغير عوض
 وخصصه بان لا يجوز الا بعدة قال تعالى وانما جاءكم من غير ما تعلموا
 ما فرضت عليكم في ازواجهم وهذا مما يغفل كرامته فاما الاختصاص باللفظ
 فلا مد ابطال التعديل من حيث يشاء كرامة معناه ان يقال لا نسلم ان
 الاختصاص للنبي عليه السلام بلفظ الهبة بان ينعقد رخصه بلفظ الهبة
 ولا ينعقد في غيره بلفظ الهبة بل الاختصاص للنبي عليه السلام
 في سلامة المرأة له بغير عوض معنى ظاهره كالهبة خاصة لكل لاء وعرض
 اي كلامه لم يعين في الآية فكل لاء الواحدة نفسها ملازمه وينعقد رخصها
 بدون المهر ولا تجز لغرض كرامة يزل عليه قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليكم
 في ازواجهم اي قد علمنا المهر وفرضنا ولك اصلها بالاجل لم يرد قوله
 تعد ايها محمد بك لا يكون عليك حرج وتعلق الامم في قول الجلالين له خاصة كرامة
 لك كلامه بك لا يكون عليك حرج في الزمان المهر والاختصاص للنبي عليه السلام
 في سلامة المرأة له في الدنيا والآخرة بان لا تجز الا بعدة بغيره يزل عليه قوله
 تعد وازواجا مما علم وهذا ان الوجهان من الاختصاص للنبي في كرامة
 للنبي عليه السلام فلا ينطبقان بالتعديل وهذا معنى قوله وتكر بطلان التعديل

استدل بحرف
 كذا

من حيث ثبت كرامة فاما الاختصاص الثابت بلفظ الجلالة فلا كرامة قبل ان ي
عليه السلام ولا أثر لان المقصود من الفاظه المعاني والاصنام وليس الثابت
له بلفظ الجلالة ثابت بلفظ التكليف لانها جميعا ثبتان في كل المتعة فلا أثر
اذا ثبت الاختصاص باللفظ ولا بالناس حكمه شيئا سيما الاستعارة لانها اذا اريدت
في المناسبة ايما وجدت جازت الاستعارة بلا اختصاص بحدودها بل في عموم
شريحة والوراء قوله وانه اختصاص بمعنى او ليس فاكيد لا يكون المراد
حينئذ احد الوجهين وانما المراد هما جميعا لانها اجتماع حق النبي عليه السلام
وقال ايضا ولفظة زائدة وكذا لفظه اختصاصا بحدوده وذلك ايضا ليس
بشي لانها كلام الله تعالى وادخل في الفاظ الاتري لا قوله تعالى وفي الزمان
والغارمين وفي سبيل الله ولم يحل وسبيل الله ولم يتول الغارمين فعمل ان في قوله
وغيره سواء الاستعمال فاما قوله ولفظة اختصاصا بحدوده فلا معنى في
كلام الشرح ان الاختصاص المفهوم من قوله تعالى خالصته كذا شيش في سلامة
امارة للنبي عليه السلام بغيره وانه اختصاص النبي عليه السلام بالانجيل
المرارة لا خديعة فلا يثبت في كرامة اختصاصه اذ ان قوله تعالى ان الله المصطفى
رحمته لا خديعة وكذلك ظهرت خصوصية عليه السلام بالنكاح بغير غيره
فلم يكن ذلك قابلا للتعليل وقال انك قد ظهرت خصوصية بالنكاح بلفظ
الصحة ليس وهو قوله تعالى خالصته لك من دون المؤمنين فليحذر التعليل فيه
لشدة لفظه لا النكاح غيره ولكن تصور المراد بالنكاح الموجب للتخصيص بملك
البضع نكاحا بغير غيره فانه قد ذكر في كتابه وذاك يقتضي تحريما في قوله تعالى
نكح ذلك المقدرا ان يصحبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم خالصته بغيره قوله تعالى
قد علمنا ما فرصنا عليهم وانه اجماع من لا يشق بالمال المقدرا للفرقة عبارة
عن التقدير وذلك لما لا يكون الا لفظ النكاح والتزويج والامارة
اختصاصا بالمرارة حتى لا ينحل لاحد بعده فيساق في هو بكون الغير شركا

ص
ع

لانه فراهها من حيث الزمان وعليه قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رؤسكم
الله ولا ان تنكحوا الزواني من بعد ما ابرأ الا ترى ان معنى الكرامة بالاختصاص
انه يظفر بما يؤتم فيه الخيرة بالزواج وذلك لا يقتضي بلفظ مقد
كانا يقتضي العزل بالجمعة الخيرة بلفظ النكاح والتزويج فلهذا هنا لفظ شمس الله
رحمته **فوق** وكذلك ثبت لنا في حال التعمق والمالفة في باب
عقود التجارة بالنظر في افعال البعير المعقولة لا التعمق والتزويج يعتمد الوجود
بالبصيرة للأحرار والتعمق عبارة عن اعتدال المعاني وبغير العين والمنافعة تعالى
في نفس الوجود فلا يجهل ابطال حكم المخصوص بالتعليل وهذا ايضا نظير التفسير
الاول في كفاية المخصوص في عبارة خديعة بالنقص من السلب ايضا بالنقص
وهو النكاح بغير عوض للنبي عليه السلام ثبت لنا في حال التعمق بالنقص عما خلا
النكاح بغيره بالاجارة فلا يجوز ابطال المخصوص الثابت لنا في الاجارة
واصل المسئلة ان منافع المخصوص ليست بخصونه عندنا خلافا للشافعي وهو يقول
المنافع متقومة بدليل تقوم بها عقود الاجارة فلا يثبت تنوعها بغير ضمانها
قياسا على العين قلنا التعمق بغير الاجارة ثبت بالمخصوص من قوله تعالى فان
ارضعت لكم فأنوهن اجورهن وقاروهن ليعلمن انهن اجور على اجار
وقوله تعالى عن شعيب اريد انك اصرى ابنتي هاتين على ان اجرة
ثمنا وشرعت من قبلنا لمزمت اذا قصها الله من غير نكاح وبعث
النبي صلى الله عليه وسلم الناس يستأجرون ولم يكره ذلك في حصة التجارى
في صحبة باسناجه لما انه خديعة عن النبي صلى الله عليه وسلم فالبعض
نبي الاربع الغنم فقال احبها وانت قال نعم كذا رعاها على قراره
لاهل مكة وصرخ التجارى ايضا باسناجه لما انه خديعة عن النبي عليه
السلام فلهذا انما يصح يوم القيامة رجل اعطى ثمنه غير رجل اعطى ثمنه فكل
ثمنه ورجل استأجر جيرا فاستوفى منه ولم يقطعه اجرة وكان القياس

الاعطى ثمنه
من الثمنات

انظر ما دخل يقتضي شأنا الصوم بالاكل والشرب ناسيا الا انه لم يفسد ذلك
 الخبز الذي روي في قوله من هذا الوجه انه مخصوص من قبل الفطر وما دخل في
 تعديل الخبز ليعتبر منه الا غيره بعله جامع بينهما وحي ان كلام النسي ولطائف
 غير تاحص الفطر بالاكل والشرب والنس لم يعلق في ذلك الوقت بهذا فافكر انه
 بين صوم من اكل ناسيا انما ثبت معرولا بل عن القياس وهو جعل الاكل غير الاكل
 هو في نسي القياس انما هو هذا جعل النسي غير الاكل لم يتناول له قوله في الفطر وما دخل
 حتى يفتن منه النسي بذلك الحديث بل كان يتناول صومه مخالفا للقياس من قبل
 وجه فلا يثبت عليه الحاشي والمكره لذلك قال الإمام في الصحيح حديث عبد الله
 قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا هشام قال حدثنا ابن سيرين عن انا هريرة
 عن النبي صلى الله عليه قال اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعم الله
 وسقاه فقال ابو داود في كتاب السنن حديث موسى بن اسمعيل قال حدثنا حماد
 عن ابي يوسف وجيب وهشام عن محمد بن سيرين عن انا هريرة قال قال رجل
 لما النبي صلى الله عليه فقال يا رسول الله ان اكلت وشربت ناسيا وانا صائم
 قال الله اطعمك وسقاه وقال الترمذي في جامعه حديث ابو سعيد الانصاري
 قال حدثنا ابو ظالم الاحمري عن حماد عن قتادة عن ابن سيرين عن انا
 هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل او شرب ناسيا فلا
 يفطر فانما هو زور فقال قال ابو عبيد حريش انا هريرة حسن صحيح
 والعمل على هذا عند اهل العلم وبعيد عن سفيان الثوري والشافعي
 واحمد والحنفي وقال مالك بن النضر اذا اكل ناسيا فليتم صومه
 والقول الا ان اكله هنا لفظ الترمذي وقول الشيخ فيصلي التعليل
 بكونه بالدم والنسب اما النسي فلهما جوار النسي فكل ما ناسيا
 فنحوه واما الدم فيقع القطع الا ترى له ما قال في المغضيل وليس يحتمل
 ان يثبت النسي في هذا الموضع بل للعدول لما غير ذلك من معنى وجوه

ابو سعيد عده
 من عبد الله
 الكندي مع البخاري
 الاموي والبخاري
 احمد بن محمد بن
 حبان ذكره مسلم
 في الكافي

الاجابة
 ناسيا للصوم لان
 الصوم عبارة
 عن الكفر عن
 الاكل والشرب

من التعبد بمتاع وقال القاضي ابو نيرة التقوم واما نسي الاكل
 به عن القياس فتجوز صوم مع الاكل والشرب والجماع فاذا جاء الاكل
 الذي عنه فينبغي عدم الاداء والعبادة في الاكل والجماع
 كذا في الصلاة والجماع والزكوة وغيرها وغير ذلك ناسيا
 مع عدم الاداء كذا بعد ولا به عن القياس بل يجوز في ذلك
 وهو غير اداء ولا قيس الصلاة والجماع على الصوم وهو غير اداء
 مع الجماع ناسيا والنسب لم يرد فيه لانه من غير الاكل من حيث اداه
 فالصوم تاج به بالصوم عن اقتضاء شكوه فيصير وقت حرمه الحقة
 الصوم باقتضاء فيما يطرقت في الاداء الذي حرمه العباد فكلما جنى
 واجرا وان اختلف الاسماء كالاكل والشرب جنس واحد في حرمه
 اختلف الاسماء وحرم الوقت وشق البطن باث واحد انما يقتل وانما
 الانسان وكذلك ضرر دم الاستحاضة لا يجوز حرمه الوقت لضرورة الدوام
 وثبت حتى سلك البول لانه من حيث انه حرم باث واحد ان يفسد
 وكذلك الاكل خطا وناسيا جنس واحد فان الاكل ما قصد الفطر والجماع
 فليس كذلك قال الذي اعني عليه ولم يتناول الصوم لا يجوز ما قصد
 الصوم وما ذكرنا ان ثبت الاداء بلا اداء حرام الذي لم يثبت الا
 بالنسب والثابت بالنسب ما قاله رسول الله صلى الله عليه فان الله اطعمك وسقاه
 اي هو الذي اتى النسيان عليه حتى اكلت بذلك السبب ولم يجره في النسي
 لان الخطا جاء من قبل الصائم بان قصد المقصود فسقط الماء عنه ومن
 جهته المكروه وما يكون منقطع من قبل صاحب الحق لا يترك له ان يترك
 من قبل غيره الا ترى انه يفسد اصلا بالمرض ولا يستقطر الا بالجماع
 اصل الصوم او اصل الصلاة نصا حرم ما لا يفعل سببا في كونه

منقطع

سببه

شيئا بخلاف ما يدعيه العقل في نفسه والبيان على ما شرنا لأصول فانه
 متى ثبت على ما ثبت شرعا صار معقولا بالبرهان الذي اوجبه
 الشرع والبيان الشرعي بمثل ذلك لانها لفظ التبريم **قوله**
 ولم يثبت هذا الحكم موقفا للناس بالتعليل بل لانه النص لا يعمسا
 ولم يثبت هذا الحكم موقفا للناس بالتعليل بل لانه النص لا يعمسا
 فليس الركن بالركن نعم ان التبرك لا يقتضي الحريش لغة ان الناس غير
 قدام الركن بل بالركن نعم ان التبرك لا يقتضي الحريش لغة ان الناس غير
 جاز على الصوم ولا على الطعام فكان الجمع مثله بل ان النص على ما عر هذا
 جازا على كل شيء على ما قاله في شرحنا اكل الناس معدول به عن التبرك
 ووجهه ان يقال لا يثبت انه معدول عن التبرك فلو كان معدولا لم يصح تعديده
 الحكم من الاكل ناسيا لانه لو كان ناسيا وقد تعلق اليه بالتعليل فثبت انه
 ليس معدول عن التبرك فيجبون تعديده ايضا بالتعليل لما لحظ والمضرو
 فاجاب الشرح عنه وقال سلطنا ان هذا الحكم ثابت على وقاع الناس
 لكن لا يثبت انه ثابت بالتعليل بل لانه النص فلا يثبت السؤال وهذا لا يظن
 واجد من الاكل والشرب والجماع سواء الركنية لان الصوم عبارة عن الكف
 عنها جميعا لا ان لا تدفع يوما اجتمعا جميعا بالليل فاطمعت بغيره انما
 الصيام ليل الليل اى ثلث الكف والامساك عن الاشياء الثلاثة المذكورة فكان
 الكف عنها جميعا هو ركن الصوم فكانت الاشياء جنسا واحدا وان كانت اقسامها
 مختلفة من حيث ان امر اضرها الاكل والامر بالامر الشرع والامر بالامر الجماع
 كتحريم الرقيم مع شرب البعير فاما جنس واحد من حيث انها قتل وان اختلف
 الاسماء فلا كانت الاشياء الثلاثة جنسا واحدا ساوت فاذا ثبت الحكم في
 واحد المتساويين ثبت في الاخر ولا يكون المتساويين متساويين وقد ثبت
 حكم بقدر الصوم في الاكل ناسيا فثبت هذا الحكم في الجماع ناسيا ايضا اذ لا
 فرق بينه وبين الاكل ان كل من منع من غير الله السلام اذا نهي فاكل او شرب
 فثبت الصوم فاما اطعم الله وسقاه فيمنع في اول الوضوء ان صومه فاعلم

فاما

يند

يستدلان بفعل النسيان لم يثبت باختيار العبد لانه لا اختيار له في النسيان لانه
 بانسان والله تعالى اعلم في العبد واجاد فيه من غير اختياره بل في العبد
 حاجته لانه الصوم الذي هو كماله لا يثبت لان النسيان من مثله بل لا يثبت
 ولا على الطعام لانه ملوك وهذا المعنى بعينه موجود في الجماع ناسيا لانه يثبت
 على حق الله تعالى لان الله تعالى هو الذي انشا النسيان في كل من يثبت على المرأة لانه
 ملكو حنة وهذا المعنى هو الذي يثبت من معنى النص لغيره بحيث يستوي فيه
 العبدية وغير العبدية فثبت ان الحكم في الوضوء ناسيا ثبت ولا لا لتعليل لان
 هو المعنى الذي ثبت من معنى النص لغته وقول الشرح ان التبرك لا يقتضي الحريش
 لغة ان الناس غير جاز على الصوم ولا على الطعام ايضا فيكون الحكم في
 وقاع الناسي بطريق الدلالة وقد اوردنا ما يفيق قلنا وقول الشرح على
 ما عر اشارته لما ذكره فباب الكفوف على أحكام النطق وقول
 شل لانه السرخسي في اصوله ومثال الفصل الثاني ما قاله اوجهه في جواز
 التبرك فيبطل التبرك فانه كما معدول به عن التبرك فلم يكن قابلا للتعليل حتى لا
 يتعدى ذلك الحكم لما سائر الانبياء ووجوب الطهارة بالتحقق في الصلاة
 حكم معدول به عن التبرك بالبرهان لم يكن قابلا للتعليل حتى لا يتعدى الحكم
 لما صلا الجنز وبتحريم التلاوة لان النص ورد في الصلاة وتخلل وهو
 ما يستدل على جميع اركان الصلاة وكذلك بناء الصوم على الاكل والشرب ناسيا
 والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات واداء العباد بعد موتها
 لا يتحقق فثبت ان معدول به عن التبرك لم يثبت تعديده في الحكم فيلما الحظ
 والمكره وانما نص في حله بطريق التعليل فان قيل فقد عرفت حكم النص
 في الجماع وقد ورد في الاكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل فثبت ان الحكم
 لا يثبت بالنص المتساويين الاكل والشرب والجماع في حكم الصوم وان كان
 الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوات جميعا فيكون الحكم في التبرك

منه آخرها ثابت في الآخرة انما يصح لا بالحق لا يستلزم لانه ليس بينهما فرق في
 حكم الصوم سوى اختلاف في الاثم فان الاثم قد يحل واحد منهما فيه تنويع
 في حكم الصوم لاجل انما يحل النقل من بعضه او طعام وهو غير جبر في الصوم
 مع عرق البطن فانما هو فعالان في تعين في الاسم وكل واحد منهما قتل موجب
 للموت بالنقض لا بالقياس ولذلك من سئل ان يتوضأ لكل صلاة لم يستغفر
 فكان الحكم في كل واحد منهما ثابت بالنقض لا بالقياس لان النقص وزوعند
 استدلاله العذر وعلى هذا قلنا من سبقه الحرف في خلال الصلاة باي
 وجه سبقه فانه يتوضأ ويبنى على صلاته بالنقض وذلك حكم معذور به عن
 القياس وانما وزعوا النقص في العرق والرعاف فاجعل ذلك قهرا وانما سائر
 الاحداث الموجبة للصوم ولم يجعلوا ذلك في الحدوث الموجب للغسل
 لتحقيق المعايير فيما بينهما فان قيل فذلك نقول في المحرك والحاط والمساواة
 بينهما وبين النسي ثابت من حيث ان كل واحد منهما غير قاض لهما
 على الصوم فثبت في وجوب هذا انما يستقيم اذا ثبت ان النقص معتبر في
 تنويع حكم الصوم واذا كان النقص لا يعتبر في تحقق حكم الصوم حتى
 ان من كان مقي عليه في جميع النهار يتأذى في حكم الصوم ومنه فذلك ترك النقص
 لا يوجب تحقق قوارن حكم الصوم فذلك من علم النقص قد يتحقق قوارن حكم
 الصوم والعدم لا الاكراه فان قيل عليه قبل عذر النفس وبقي كذلك اضر
 العذر فانه لا يكون صاما وان العذر منه النقص لم ترك الصوم ثم لا صاوة
 بين الحاط والمذكور وبين النسي فيما يرجع لاعتدال النقص فان الحاط انما اعتد
 النقص منه عذبا وقصره المضمضة وانما ينزل بالشرط خطا بغيره
 المتحيز عنه وانما النسي فقد انعدم النقص منه لعدم علمه بالصوم أصلا وقد
 ينشئ في الأصل فيه واليه اشار عليه السلام في قوله ان الله طمأن قلبه
 كان سبب العذر ليس له الحق على وجه لا يصح للعباد فيه استقام ان يجعل

الركن باعتبار وفاء ما حكم وأما في المحذور والناسي سبب العذر جاء من جهة
 العباد والحق في أداء الصوم فثبت في كل واحد معنى سبب كان في
 جهة من الحق لا ترى انما يرضى في كل واحد من الامور لا العادة
 والاعتدال في كل واحد من الامور لا العادة اذا فرض العذر عنه على ما تأملوه
 الذي قد خرج من صلاته لا يبنى بعد الوضوء والذي ينبغي في ورعنا على
 صلاته بعد الوضوء لما ان ذلك حكم معذور به عن القياس في الجبر التعليل فيه
 وما ينبغي على وجه العباد وليس نظيره الاصل للعباد من كل وجه فثبت
 لغيره لا يثبت في الامور **فوق** وكذلك في التسمية على النسي
 في جوارحه من النقص معذور لان القياس في الجبر التعليل في ذلك لا كان ناسيا
 ترك التسمية على النسي ناسيا فيهما معذور لان عن القياس وأصل المسألة ان
 معذور التسمية عام لا يجعل عندنا خلافا للشافعي لما روي عن النبي
 عليه السلام المؤثر في تركه اسم الله تعالى يحكي اول التسمية والمعنى فيه التسمية
 ان التسمية اتممت معان التسمية والمادة موجودة في العام فثبت حكمه
 معان التسمية قياسا على النسي قلنا ترك التسمية في النسي جوارحه
 باخبر معذور لان القياس في الجبر ترك التسمية في العام عليه وانما قلنا معذور
 عن القياس لان التسمية على النسي شرط شرعا لغيره في كل واحد من الامور
 انه عليه ان كان ما في مومنين ولغوه في كل واحد من الامور انما لم يترك اسم الله
 عليه والنبي للتسمية فيكون التسمية شرطا ولا ان الصكابة اختلفوا في ترك
 التسمية ناسيا فقالوا في كل واحد من الامور انما ترك التسمية ناسيا اكل وقال
 ابن عرو لا يوجب الخلاف في النسيان بل على انما في العذر فثبت التسمية
 شرط على النسي في كل واحد من الامور انما ترك التسمية ناسيا في كل واحد من الامور
 قياس في العام على النسي ولا ان النسي معذور بخلاف العام فانه جاز في الجبر
 القياس لعدم الممانعة بين الاصل والعذر وهذا المسألة من الامور التي

تختلف في
 اختلاف
 الصحاح في
 شرح مختصر
 الكشي

في غاية البليان وقال مثل الائمة السرخسية في اصوله جل الانبياء من ترك
 القسمة تاسيا حكمه معذور به عن القياس بالنسبة فلم يجز تعليله لعدم الحكم
 على العادة ولا مساواة بينهما فالنبي معذور غير معذور عن ترك امر الدين
 والعاقل جازي معذور عن ترك امر الله تعالى على الدين لما هنا لتوضيح الامة
قول وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عيا لك انت وعيا لك كان الاعرابي مخصوصا بالنسبة لم يجز التعليل
 انك وكا لغيرنا سيما وغيره في انه معذور عن القياس حديث الاعرابي الذي
 واقع امر الله في نار رمضان متحدا حيث قال له النبي صلى الله عليه وسلم عيا لك
 وعيا لك فمذا حكم معذور عن القياس لان التكميل انما يقع بما يقع عليه
 من بدعي او ماسي لانما يقع له فعل او ان رجلا فعل مثل هذا اليوم فلا بد له من
 التكميل فلا يجوز قياسه على الاعرابي لحاجته وفقره لانه معذور عنها
 القياس فيقتصر على مورد النهي والاصل هنا ما ذكره الصبيح
 ومثل لداود وغيرهما فمسند الى انه مبررة رضى الله عنه قال في
 تحن جلوس من النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله هلكت
 نار مالك قال وقفت على امرائي وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 هل تجزى ربه تغيبها قال لا قال فكلت لطلعت ان تصوم شهر فتنازل
 قال لا فعلتني اطعم ستين مسكينا قال لا فكلت النبي صلى الله عليه وسلم
 فبينا نحن على ذلك اخط النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه غثو العروق
 قال يا سائر فقال انا قال فخذ هذا فصدقه فقال الرجل اعد
 انظر حتى يا رسول الله ما بين لا بينهما شريد الحريتين انظر من اهل بيتي
 فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انسابه ثم قال اطفئ اهلك
 السنن ايضا باسناد واما ابن مبررة قال صلى الله عليه وسلم النبي صلى الله عليه وسلم
 انظر رمضان هذا الحديث قال قاضي بعروق فيه مكره خمسة عشر

صائغا

صائغا وقال فيه كل انت واهل بيتك صموا ما واستغفر الله فان قلت
 قول الشيخ كان الاعرابي مخصوصا بالنسبة يستحق ان يكون موضع حديث
 الاعرابي هو القسم الاول لا اثنا فما وجد ايراد في القسم الثاني قلت
 الاعرابي لذكره بنسبة اليه بنسبة جميعا ولا مضافة ولكن اوردناه اخر القسمين
 طيبا للاختصار وروى على خطه من القسم الاول ايضا بقوله كان الاعرابي
 مخصوصا وروى بنسبة القسم من حيث ان التكميل يقع بما يقع عليه لا ماله
 على ما قلنا **قول** فانما الشيخ من حيث ما ثبت بقباس
 حتى لا معذورا وهذا روي عن مال المسحسنة كلها معذور عن القياس
 سواء كان مسحسنا بالاشرا والاجماع او الضرورة او القياس الحنفى لا يجوز
 تعديته فقال الشيخ ما ثبت منها بقباس حتى ليس معذور عن القياس
 يجوز تعديته وسجى وجوبها مع بقاءها ما بين القياس والاشرا
 انما الله تعالى قال انما حتى اوبى من القوم ومن الناس من يظن ان القياس
 من هذا السبيل وليس كذلك فمن المسحسنة ما هو قياس محض لكنه
 حتى على ما بينه في آخر الكتاب **قول** واما الاصل اذا
 عارضه اصول فلا يثبت معذورا لان التعليل لا يتوقف على ما من الاصول
 ولكنه بما يقبل للتدريج على اقلنا في عذر الزواة يعني اذا روي خبر
 من الاخبار في مخالفة ما يتوقف قياسه على سائر الاصول فمثل جوب
 ذلك معذورا عن القياس حتى لا يجوز القياس عليه ام لا يكون معذورا
 عند تدريج قياس غيره عليه قال الفحول الثلثة وعنه نعم لا يجوز
 معذورا لان التعليل لا يتوقف صحة على وجود الاصول بل على اصل
 واحد لصحة اذا وجد المعنى الجامع بين الاصل والفرع ولكن الكثرة
 للتدريج محض كما اذا كان روى اخر الحيزين واجزا ورواه الاخر
 كخبر الواحد والمشهور بكون المشهور اولى لان اقصاه بل رسول الله اكثر وهذا

ومن المعذور
 به القياس

لا يلا الأصل معتدلة راوي الحديث والوجه في الأصل كالمادة وقولنا التفاضل
 أبو زيد في التعميم ومن الناس من كان الأصل الواحد إذا عارضه أصول
 بخلافه كان الواحد محكم معدولا عن التباس ليس كذلك كما ذكرنا من
 صرا العود عن التباس من محكم بخلاف ما يوجب العقل والقياس الشرعي
 والعقل لا يوجب أن يكون المنفرد أصولا يعقل بعد ذلك ولا القياس الشرعي
 يوجب ذلك وهذا لأن الأصل لم يتبدل راوي الحديث على ما يثبت من الأصول
 الذي هو أصل معتدلة الحديث ورواؤه الحديث من أول وأصله لأن
 الأصول إذا كثرت ربما أوجب ترجيحاً عند المقابلة كما خبر كثير من
 في فكاك حديث يشترط روايته فثبت أن المعلوم من عن التباس إنما
 يعرف بالحديث الذي يثبت له أنها لفظة التعويم أرا يقول بالحديث الذي
 أن يحكم بخلاف ما يوجب العقل والقياس الشرعي وقولنا ضابط المعين
 غايته تعديل حكم الأصل الواردة بخلاف قياس الأصل إنما إذا كان
 في الأصول أحكاماً معلومة وثبتت بخبر من الأخبار من غير من الأشياء
 حكم فحازت على تخصيصه قياس ذلك الشيء على تلك الأصول فمعلوم أن التباساً
 على ذلك الشيء يوجب خلاف ما يوجب التباس على تلك الأصول وقولنا
 اصحابه وان في وطائفتين اصحاباً لتخصيص التباس على ذلك المخصوص
 من خلاف التباس ولم يوجب الشيء الواحد الحسن التباس عليه إلا إذا ذكر
 خلاف الشيء أصحها أن يكون ما ورد بخلاف قياس الأصول قد ورد على
 علمته بخبر راوي عن النبي عليه السلام أن عقلك يظهر أرواحهم بها من
 الطوائف علينا والطوائف ما نزلت لأن النقص على العلة كالنقص في وجود
 التباس يشاد ذلك الشيء وأصحها أن يكون الأصل مجمعة على تعديل ما ورد به
 الخبر وإن اختلفوا في علمته وأصحها أن يكون العلم الذي ورد به الخبر هو
 التباس على بعض الأصول وإن كان مخالفاً للقياس على الأصول أصح كخبر

حتى
 صح

الواردة المتباينة إذا اختلفنا في خلاف قياس الأصول وقولنا على الأصل
 لأن قياسه موافق لقياس آخر من قياس الأصول وهو أن يقال على القيد
 في قوله وذلك إذا كان في الشيء أصل في هذا القياس وأصل يخبره في
 كان الأصل هو أن التباس بسبب التباس وقولنا في الخبر الواحد من جهة التباس
 على خبر الواحد المتخصص قولنا نحن من جهة التباس إذا كان الخبر الواحد بخلاف
 قياس الأصول غير مقطوع به بل نحن القياس عليه نأخذ في قوله هذا الخبر وإن
 يكون منزهة أنه إذا كان الخبر مقتوفاً بهذا القياس عليه وإلزاماً وما ورد بخلافه
 قياسه للأصول إنما يكون دليلاً مقطوعاً به وأما مقتوفاً به فإن كان مقتوفاً
 به فهو أصل في نفسه لأن هذا مقتوفاً لئلا أصل في هذا الموضع والقياس عليه كالتباس
 على تلك الأصول ويجوز أن يتصل بالمتخصص مقتضى الترجيح بين التباسين وقولنا
 ذلك إنما إذا كان عدم الكتاب الأيمن من قياسه متخصصاً في ذلك القياس
 على العوم الأيمن من التباس على أصل آخر بخلاف العوم أولى لأن العوم أعم
 من التباس عليه وإن كان الخبر الواحد بخلاف قياسه للأصول غير مقطوع به فإنه
 لا يجوز علة حكمه إنما هو كمنصوصة أو غير منصوصة فإن لم يكن منصوصة
 ولا كانت أقوى من العلة التي قياسها المقتضى على تلك الأصول فلا شبهة فإن
 التباس على تلك الأصول أولى لأن التباس على ما طرقت معلوم فإن كان العلة مقتوفاً
 فقد روى في بعض النسخ أنه لا يثبت التباس من هذا الوجه لأن التباس
 على الأصول لا يثبت على ما طرقت من حكم أصل معلوم وإن كان مقتوفاً عليه غير معلوم
 والقياس على ما ورد بخلاف قياس الأصول على ما منصوصة والظاهر أن يقول أن
 هذه العلة وإن كانت منصوصة فهي غير معلومة وهي منقولة بالأحاد وما يساو
 التباس على القياس على تلك الأصول في القوة والأولى أن يقال أن التباس
 على الأصول المعلومة له حظ من القوة من حيث حكم أصل معلوماً ولا
 يقتضي أن يعارض هذه القوة قوة أخرى وهي قوة طريق العلة بأن يكون خبر

أولى من التباس
 على ما طرقت
 غير معلوم
 صح

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

غاية القياس الظاهر أقوى من طريق قياس القياس من الأصول كما لا يخفى من قوله
 مخصوصه أو مرادوا عليها بغيره فوجب فالوضع موضع اجتماعه فلابد من الاتفاق
 المتفق من كونه كذلك استلزامه لا جبراً وأما في علم الحاشي رحمه الله تعالى فوجوه القياس
 على الخبر الخاص أو من القياس على تخصيصه نحو القول وأما في الثاني فلهذا
 خصوصية الاتفاق إذ الخلق على الخاص المعنى من الجاهل لا يجوز تحريم الواجب فثبت
 خصوصية الاتفاق أو كان في أحتمال الاتفاق أو اختلاف السلف معناه ورسوخوا
 الاختلاف فيه وترك التفاهة والاجتهاد أو كان القيد في نفسه مجزأ معقولاً لا لئلا
 فإن خبره الواجب معقول في تخصيصه كما ذكره أبو بكر الرازي في خصوصه العوم المخصص
 وإن كان العوم معلوماً وخبر الواجب غير معلوم لما هنا لفظ المعتمد وفان
 أبو بكر الرازي في أصوله ففيه وكان أبو الحسن يحرر أن من شرطه أصحابنا أن لا
 خفى إلا من خبره قياس الأصول لا قياس عليه وإن القياس الأصل الذي ورد
 الأمر بتخصيصه أو لا لأن يكون الأمر معلوماً فيعلم عليه تلك العلة أو لا فثبت
 على خبره القياس عليه فثبت عليه فثبت أنه وإن خالف قياس الأصول وقد يرد
 فوجب فيجب الوضوء باليقين في الصلوة أو لا خصوص من جملة قياس الأصل وقد
 كان القياس شرطاً لا يجوز التيقن في الصلوة لأن في الأصول التيقن كان
 شرطاً في الصلوة فهو شرط في غيرها وقد نفى الجميع عما هنا ليس شرطاً غير
 فلهذا القياس أن لا تكون شرطاً غير حال لا لا فثبت ترك القياس شرطاً لا لا في الواجب
 أمثله في يتصور عليها التعميم فصوله الجنانة وفي سجدة التلاوة
 لا الأصل الذي خصها من جملة القياس إنما ورد في صلاة فيها ركوع
 وسجود وجملة ما قال أبو حنيفة في جواز الوضوء بغير القدر لا في
 الواجب فيه وبقية عليها شرط الأهمية لأن قياس الأصول شرط خارج
 الوضوء بغيره غير فوراً لا شرطاً فثبت أنه من جهة فوجب القياس
 فثبت القياس فيما ورد في الأمر وحده ما ورد فيه الأمر على الأصل

وسائر المضافات التي لا
يتناولها اسم الماء على الإطلاق

والله

ومثله ما ورد من الاشرف صحة الصلوة على الاكل والشرب وكان النبي ان يقف
 صوماً وسبب الاشرف ما ورد فيه ان النبي عليه الصلوة على الاكل ولا يصح
 وهو يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الصلوة على الاكل والشرب فقال
 والمخاض فيها ناسياً لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يتركها ولا يتركها من الغايه
 والمعدود في باب افساد هذه الصلوة بوجود هذه الاشياء فيها الا انهم
 تركوا النبي صلى الله عليه وسلم وجعلوا ما لم يرد فيه الا في الصلوة على الاكل والشرب
 سببه اخرج في الصلوة ان النبي صلى الله عليه وسلم تركوا النبي صلى الله عليه وسلم
 واجازوا له النبي بعد الطهارة ولم يترك عليه ابو بصير في وجوه الحديث
 اذا كان من فعل آدمي نحو ان يتركه انسان لان النبي صلى الله عليه وسلم قال
 من قاموا وركعوا وهو في الصلوة فليصبر في وليتوا وليتوا على ما مضى
 من صلاته فاما حصص من صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث من غير
 فعل آدمي فاما ما كان من فعل آدمي فلا يتركه عليه لان الاشرف يروي فيه
 وقد قال اصحابنا بمن احتل من صلاته وتركه فاقول انه يقبل ولا يبيح
 قالوا لان النبي صلى الله عليه وسلم ما ورد به الا ان النبي صلى الله عليه وسلم
 من قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث ثم سئلوا هو ان النبي صلى الله عليه وسلم
 الاشرف تركوا النبي صلى الله عليه وسلم وكان النبي صلى الله عليه وسلم على قاس الاصل ان لم يرد
 فيها اثر فان قيل قد قس على النبي صلى الله عليه وسلم والزكاة والعبادة وشأنه
 ما يحكيه من ان النبي صلى الله عليه وسلم تركه لان النبي صلى الله عليه وسلم
 اذ هو وقس النبي صلى الله عليه وسلم ناسياً على الاكل والشرب فاما ما قيل ان
 نوجب شيئاً مما ذكره قياساً وانما سوي بين الكراهة والبول وغيره
 اذا سبقت لائيقا للجمع من النسيان انه لا فرق بينهما الا في تركه
 الخ سوي بين ذلك في باب جواز البناء بعد تحجيد الطهارة ومنه
 يستدل سوي من الجمع في معنى البناء فافصح عن هذا الخبر سوي بينهما

3

في جواز البناء بالاجزاء لانه لا فرق بين جوار ذلك الجاهل في رمضان ما بين ما
جعلنا في حكم الاكل ناسيا لا اكل من لم ينطق بالاكل لم ينطق بالجماع فلما
صر عندنا الاثر في ترك الاطعام بكان الجماع وشك في الاثبات وايضا فانه هذا
الضرب من الجاهل بين حكم الاكل والجماع وبين سائر الاضداد التي هي في المصلحة
وبين الشيء والعارف لكن قياس عندنا لما بيننا فيما قد تقدم من انه قد ثبت
ان الصوم الشرعي هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع فاذا ورد الخبر
في اكل الاكل ناسيا لا ينظر فندا فاذا ان الجماع في حكمه لتساويهما في الاصل
في باب اكله عندنا شرطه صحة الصوم الشرعي على ما بيننا فيما سبق
ومن نظر ما ذكرنا من ترك القياس على المخصوص ما نالوا الاستثناء
ان القياس عندهم ان لا يجوز لانه ما ليس عند الانسان في غير السبا واجازوه
لما حدثت فيها السكت غير مقصود بها فاعلمت في شهوره واستغنا
في العائنة حينئذ فكان ذلك اتفاقا منهم على جوازه لم يثبتوا عليه جواز
الاستثناء في الشرب ونحوها فيما لم يجز العادة من الناس استصناعه
في ذلك الزمان اذ كان القياس في الاصل انا فاما حكمه من جهة
القياس في شراؤنا في كل من مسئلة وسأعده فهو محمول على قياس الاصل
والدليل على صحة هذا الاصل ان القول بوجود القياس قد ثبت عندنا بما
قد قنا فهو واجبنا حتى يقوم الدلالة على تخصيصه فاذا خص منه شيء لم
يخلو حكم موجب القياس الاصل في لزوم اجراء علمه في معلولاته والى ذلك
حكم اصله بالاشراؤنا في اكله قبل فدر صارا الاثر المخصص موجب القياس
اصلا فلما ثبت عليه نظائره مما هو عليه في كل اذا كانت الاصول
الاخرى من غير ما شرنا في وجوده مانع منه فان قيل فان الاثر
الوارد في التخصيص قد جوزه في جعله مانع اوفى من المجرى في كل لان
لقياس الاصول شرعية في استعماله قياس ما ورد به الاثر المخصص

وهو انما في الجمع من النعماء بعد استعماله والاشراؤنا في تخصيصه هذا التبر
غير متفق على جواز استعمال القياس عليه فذلك حال الامر في علمنا
وحسننا وايضا فاما لو ثبت على الاثر فينا وصفت لعارض قياس الاصول
فلا يثبت قياس الاثر مع معارضة قياس الاصل للموجب بغير حكمه وكان
يكون حينئذ اقل احوالها ان يسقط ويبقى الشيء على ما كان عليه حكمه
فيما تم الاثر قبل ورود دليل القياس عليه من هذا الوجه فان
قيس اذا عارضه قياس الاصول فهو ايضا لعارض قياس الاصول فيعتاضان
على ما ذكرنا في وجه ذلك لطلان كل واحد من القياسين الاخر وهذا
يوجب لطلان قياس الاصل ايضا في كل لا يوجب في كل لان قياس الاصل
ثابت عند الجميع لا يقطعه معارضة قياس المخصوص باه فيكون قياس
الاصل مبطلا لقياس المخصوص ولا يكون قياس المخصوص في قياس القياس
الاصل وكان ثابتا اتفاقا للجميع فان قيل فقد تكون اية القياس في قياس
اخر وهو اخصر وهو الاستصحاب عندكم فهنا اجتزت ترك القياس
الاصل بالقياس على الاثر اخصر في كل ليس هذا مما ذكرناه في
قبل ان ترك القياس على قياس اخر فاما يكون في المواضع التي يكون كل
واحد من القياسين مبطلا على الاصول فوجه قياسنا وان من جهة دلاله
الاصول عليها لم يتحقق احد القياسين بغير من الزمان في وجه الحاق
النوع بدون الاصول وانما تسدلتنا فاما في قياسه فيجب الاصول
متحقق كما في جهة الاصل في غير الاثر فيجب الاصل فيجب
ورد فيه من جهة فيجب حينئذ تسليم ما خصه الاثر وليس هناك
قياس الاصول اخصر مما يدركه قياسنا على الاثر فكان حكم القياس
الاصل ثابتا على الوصف الذي ذكرنا غير جائز في كل ما بيننا فان
قيس قد قلتم في المتبايعين اذا اختلف في القياس ان يكون

المشترى في المشتري في عينه ان لا يحل ان يكون له القياس من الاشارة الى
التحريك والتقاء في شئ من غير الاختلاف في الاجارة قال ابو بكر كان
البيع بثلثي البعير ما وكر به الا ان كان بثلث واحد منهما فله
لا يستحق ملك البعير بوجبه عليه بخلافه الاخر فيه وقوله ان القياس
ان يكون القبول قول المشتري فان هو ما شئ من اصل وهناك اصل اخر بوجبه
التحريك والتقاء غير الاشارة فما ذكرناه احدى وجهي القياس والكلام في
بيان هذه المسئلة بعينها ضرورة في كل تحريك فيه ولكن اردنا ان يبين معنى الفهم ليردوا
بقوله القياس غير كذا ان الاصول بوجبه هذا القياس فالسؤال من هذا
الوجه ساو قط غنا فيها نحن فيه وكان ابو الحسن يوجب عن قول الاجارة في
تسليمه في السؤال فاق القياس على ان يجب التحريك وما خفض حال الاجارة
بالاشارة الى ما لم يوجب التحريك في الاجارة قياسا على البعير لا القياس نفسه
بوجبه في الاجارة كسائر الدعاوى لان كل جزء من التنازع كما لم ينعقد
بنفسه اذ لم يملك بعقد الاجارة وانما يملك حاله لا على حسب جوده فقلت
لم يحل على المتنازع المستاجر بالاعتداد فانما يريد ان يتكلم في حال ثابته
صار كمن ادعى شاركانه باعته هذا العبد وهو يتخذ البيع فيجب البيع
عليه كذلك الاجارة فاذ لم يثبت بعد عمل المستاجر من المنافع الا ان
ان تسلم الدار لانهما تسلم المنافع فصار المستاجر بعهده من ادعى
في مشري غير يتخذ البعير فيجب البعير على الدار وليس كذلك البيع
لان العنق المبيعة موجودة في ملك المشتري بانها متمازجة والبيع معتبر
بذلك وانما يدعى باده الخ فكل القياس ان يكون التوفر للمشتري
وترك القياس فيه للاشارة ان قال يلزمك على هذا ان لا تقبل على
المشتري ان كان معللا للعد التي ذكرتها فيسلك لا يجب ذلك لان
عليه منصوصا عليها اولى من علة المشتري كما ان حكمه منصوصا عليه

ابو

اولى من حكمه مستند في نصه في رد النص في العبد من غير التسليم
لا يصلح نصا من اجل ذلك اوله ما عدا ما ورد الا في المخصص
للقياس معللا فان ابا الحسن كان يكره ان يوجب القياس عليه في كل المشتري
نحو ما رد عن النبي عليه السلام في الهبة انه لم يستحقه في كل المشتري
عليه في كل المشتري وانما من ملك في البيوت واعتبر بها في هذا المعنى
في نظائره من العادة والمصلحة ونحوها مما لا يشترط في الاعتداد من ضرورة لان
قوله من الطوائف من عديك وقوله انما من ملك في البيوت فثبت هذا المعنى و
انما وجب اجراء هذا المعنى في غير من حيث ان القيد بوجبه اعتبار
المعنى الذي جعله على الحكم واخره ما عدا ذلك لان فيه فائدة وكان
يمكن وجوده وعد من غير الاشارة الى علل القيد في قوله في كل المشتري
قوله النص في كل معني على ان تدار بوجبه اعتبار في نظائره واجراء الحكم
فيما وجبه في كل معني من مانع ان قيل في كل على هذا الاصل قياسا في سائر الاشارة
في غيرها في جواز الوضوء وقوله النبي صلى الله عليه وسلم في كل حادثة وما ظهر
لان في كل التزيب في كل حادثة وما ظهر في كل ان يفسد الاكل تاسيا في الصلاة
على الاكل في الصوم وقياس المعركة على الاكل تاسيا في كل المشتري في كل المشتري
وسم الاكل تاسيا في الصوم باق الله طاعة وسنائه وذلك في جوده في المعركة
وهذا الذي يفسد ان الشئ في عاقبة والذى يظهر ان الشئ في كل المشتري
لان الله تعالى قد طاعهم وسنائه من المأكل في الاكل في هذه الاحوال
لذلك يجب ذلك من وجهين احدهما ان ما عدا ان يفسد التزيب غير موجود
سائر الاشارة في كل المشتري طاعة وما ظهر في هذا المعنى غير موجود في تبيد
الزبيب والوجه الاخر ان من وجبه اعتبار القياس في ذلك جعل شراؤه
شرا طاعة وما طهر انما هو الاكل في كل المشتري طاعة ما عدا ذلك
والقياس من الاستحالة لا التبيد من ان الوضوء بهو هذا الاكل عند جميع

وتبينه

كقوله

تسليم

الغرض ولا نه لو وجب اعتباره لما كان الوضوء بالخل يطيب الأصل الذي
 كان فيه وطهارة الماء الذي خالطه وجزأ الوضوء المرفوع وكما هو
 بحره العلة وهذا فيما من مرفوع عند الحق وهذا المذهب شغل
 قوله ان الله اطعمكم وسملكم كما الوجوه الذين كثر ما في قوله
 طينته وما يطعمون من قبل ان قوله ان الله اطعمكم وسملكم لا يوجد غير
 الاكل والشارب والوجه الاخر اثنان في الجمع على الاكل والصلابة فيهما
 ثم يخرج الآخر بغير التعديل ما ذكرناه وغيره جازان يكون المراد المأخوذ
 الاكل لانه لو كان كذلك لم يجز ان يكون كل من اكل من مريض
 او سمل مريض ان لا يتطهر ذلك ولا يجب عليه القضاء وذلك
 على ان هذا القول لم يخرج من حرم الاعتلال الذي يجب اعتباره في غيره
 ونظيره فان قيل المراد بقوله ان الله اطعمكم وسملكم ان يشبعان الذي
 من اجله كان الاكل من فعل الله تعالى فكانت هذه على الوجه الثاني
 قيل لم يثبت ان لا يجب على المأخوذ المريض القضاء لان ما يخصه المأخوذ
 من فعل الله تعالى وهذا لا يتوهم احد يثبت انه لم يرد بذلك تعيد اليشبعان
 فخرج اعتبار حكمه لما قلنا لغوا ان حكم الرازي في اصول فقهه كان له
 وهذا ايضا لا يقدح في كتاب الشافعي في شرح اصول الفقه في
 الامام محمد بن الاسلام البزوري في قوله في الذي عليه ولما انفردت فاعطى هذه
 الوضوء فيها وانما يقال وهذا الشرط واحد شبيهة وجملة تعسلا لا كونه
 مؤثرا في العذر للضعيف ابو حنيفة في اميركا بن ابي عبد الله في المدة فيقول
 الشافعي في الامتناع في سلع كل الحية من سنة خمس وعشرين سنة في
 الحية وسنة في ايام الملك الذي في ران الملك الشافعي ان الملك المصور والحجر المصور

والصلوات على محمد وآله
 الى هذا لعط المصنف
 رحمه الله عليه وفي هذا
 المجلد من اوله الى آخره
 بنسخة المصنف والمطبع
 المصنف اربع مائة
 في سنة ثمان مائة

الثامن من المشايخ في شرح اصول الفقه للشيخ الامام محمد
 الاسلام على البزوري رضي الله عنه صنعه العبد الضعيف
 الحقبة اميركا بن ابي عبد الله المدعو بقول الفقيه
 الملقب في الفقه في المذهب من المحدث سنة ست وخمسين
 وسبعمائة تصنيفا بالقاهرة المحروسة بعونه تعالى

قوله في المجلد من اوله
 الى آخره
 بنسخة المصنف
 رحمه الله عليه
 وله اربع مائة

الدواعي الثانية من اعتبار
 فيقول العبد الضعيف
 في كتاب شروط القياس عند قوله
 في المباحثات في قوله في المباحثات
 من هذا المذهب في الكلام في الاصول
 في سنة ثمان مائة

الدوران لا يعتبر من وجوه
 سبعة في كتابها في باب ذكر القياس

بيان علة الدوران
 في فصل في تعليم
 الاصول

ما كان في كتاب
 ما كان في كتاب
 ما كان في كتاب
 ما كان في كتاب

الثامن من الشامل في شرح أصول الفقه ملك شيخ الامام في الاسلام على
 البركات ورضي الله عنه صنفه العبد الضعيف ابن حنيفة اميركا تيسر من اميركا العبد
 المذنب بقوام الفارابي الملقب بالفتاح في الشافعي من المحدث سنة ست وتسعين وسبعمائة
 تصنيفا بالفاخرة المجرى سنة ثمان مائة هذا لفظ المصنف رحمه الله عليه ونور هذا الجليل
 عليه واله والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم **قوله** والى الثالث ما عظم هذه الوجوه فيها
 وانما نعلم هذا الشرط واحد متعين وجلة تعديلا اي واما الشرط الثالث
 فهو اعظم هذه الوجوه اي اعظم شرط القياس فيها والتمهاتنا وهذا الشرط هو
 الشرط الثالث وهو قوله وان يتحد الحكم الشرعي الثالث بالضرر فحينئذ الى دفعه وهو
 دليله والاضافه واحدا لهما ولا خلاف في انهما لا يتحدان في الشرط فحينئذ
 الى الاول ان يكون الحكم المتعدي شرعيا لا لغويا والثاني ان يكون الحكم متعديا
 وهو احتواءه على التعديل بالعلية القاصية وكان القياس ان يكون الترتيب على
 العكس ما ينذكر الثاني اوله والاول ثانيا الا ان كما بنا لما وقع شرعا لكان الشرع
 واقتضاؤه في الترتيب فلا بأس بذلك **الثالث** ان يكون الحكم المتعدي ثانيا بغيره
 من غير تعديله ان يكون حكم الفرع محلي الحكم والاصل الرابع ان يكون الفرع دليل
 الاصل **والخامس** ان لا يكون في الفرع نقص آخر وسيحتمل كل واحد منهما معقلا
 ان قال الله تعالى **قوله** من ذلك ان يكون الحكم المغلول شرعيا لا لغويا اي من
 جملة ما تقتضيه الشرط الثالث ان يكون المتعدي الى الفرع حكما شرعيا لا اسميا لغويا
 لان اللغة لا تثبت القياس وانما قابل الشيء من ذلك ولم يقل منها بما تأويل المالك
 او غيا بما يلح ما تقتضيه الشرط الثالث وفي المذهب خلاف **قال صاحب الميزان** ومن شرط
 القياس ان يكون الحكم الذي نقاش احدا شرعيا وعقليا لا اسميا لغويا وهذا لبعض
 افاضه الى افعي بان القياس يحكي ان اثبات الاسامي والافعال ويؤيد هذا المذهب
 التبييد وهو المطابق للمذهب المذكور حكاه وحكم المحرر سواء وان كان الحق ورد
 باسم الخبر ولكن انما يحمي قوله مني من العقل والتبديد المذكور معناه
 ثانيا في التسمي لذلك المصالح المذكور ان اثبات التبديد ولكن هذا فاسد
 عندنا فان القارورة في وضع اللغة اسم مأخوذ من الضرار وهو ما يقع للمانع فيه
 ثم لا يطلق هذا الاسم على الكور من الخوف والخجوة والذهب والعقبة مع وجود
 هذا المعنى ولهذا نظر الى ان الاسم سمي وضع لغوي خاص بكنية مخصوصة

وصفت معلومة فلا يقام ما ساد في المعنى المقصود من جملة الحكم في الصورة
 بل المعنى منه الوضع ولو عد في الاسم الموضوع الى عين باعتبارها والى اولى المعنى
 المقصود الظاهر يسمى ذلك مجازا للحقيقة عما ما ذكرناه فصل الحقيقة والمجاز
 الى هنا لفظ الميزان **وقال** فخر الدين الزاري ان يحصل الحق جوار القياس في
 اللغات ومقولنا بن شرحه ونقل عن ابن جني في القضاة ان القول اكثر
 غلظة العربية كالماضي والى على الفاعل واما القول افعالها فهو اللغوية فيكون قوله
 دلالة نظرية قوله والى القول الشرعية العربية كالماضي والى على الفاعل ثم احسن
 فخر الدين بوجهه فقال الاول اننا راينا ان عضيد العبد لا يسمى محررا قبل الشدة
 الطارعة فاذا حصلت تلك الشدة تسمى محررا فاذا زالت الشدة تسمى محررا كذلك
 الاسم والدوران ان يفسد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هو ذلك
 ثم راجع الشدة حاصلة في العبد فيحصل ظن ان علة هذا الاسم حاصلة في العبد
 فيلزم من حصول ظن علة الاسم حصول ذلك الاسم واذا حصل ظن انه محرر لم يحصل
 او ظننا ان المحرر محرر اتم حله ان العبد محررا ثم الظن محتمل وجه الحكم محتمل
 التبييد جوا به الاسم ان الدوران دليل صحة العلة ولكن لا يعتبر الدوران حتى يكون
 الدوران صحة علية وانما يعتبر الدوران ولا يلزم ان الاسم للغوي تثبت في الوجود
 مخفي الشيء في شيء آخر بل وجوده دورانه لا يترك الى اليقوت قائم بالذات والخبر
 ايضا قائم بالذات ولا يمتنع الخبر في وجوده لوجوده بالذات حيث لم يوفد
 صورته اليقوت الى غير ذلك وهذا معنى خبر فخر الدين بالظن من المسئلة اثبات
 اسم المحرر للتبديد والحرية فيه في ظلال بعضها فوق بعض ثم قال فخر الدين
 الثاني وهو الذي يعتمد عليه المازني واربوعا الفاضل انه لا خلاف بين اهل اللغة
 ان كل ما عني رفع وكل مفعول نصب ولذا القول في جمع وهو الاغراب فان ذلك
 ضرب منها اختص بامواله بغيره ولم يثبت ذلك الا في ما ساجد به سئل ان كل
 ما عني رفع وكل مفعول نصب ولذا لا يلزم ان كل ما وقع ناعلا او كل ما وقع مفعولا

من

من

فانك

ثبت قياسا بل ذلك يقع اصل الفعل اصطلاحهم واليه خلا شيئي ذلك قياسا قسم
 ثانيا من الذين الثالث وهو اصل العربة اجتمعوا على ان عالم سيم فاعله ارتفع
 لكونه شيئا بالفاعل الشاندا الفعل البير لم يزل يوقن الحياة من البصرين
 والكويين ويولون الاحكام الاعرابية لان هذا فيجب ذلك في الموحب ان
 فيجوز في الاعراب واجماع اصل الفعل المباح في اللغة في حجة جوابا به اقول من
 من اطله التعلق بمحس لان نرا غنا ان الاسماء العو به هل ثبت قياسا
 ام لا ولا نتمكن ان اصل اللغة يشعرون شيئا في اشياء اخرها ذاتها كالخال
 والغير فيجب انهما لمشا بهما المفعل ولكن لا يجوز الحال والغير مفعولا
 ثم قال في نحو الذين الدواب ان نقتل بعوم قوله في ناعتنا واننا نقتل كل
 الاقضية جوابا لانه لا نعلم انه مبادا في تسمية الاسم قياسا لان اللغة تتعلق بالقياس
 لا بالقياس لان كل اصلها لا يجوز ان يقع الفعل وكل احدى تتجاوز له القياس
 او ان يجز الجاهل بين الاصل والفرع قسم ثالث في الذين واجبة الخالف باعوار
 اصرا فيهم في علم آدم الاسماء كلها دلت الابه على ان باسرها توقيفية فيمنع في
 شي منها ان ثبت بالقياس وثابتها ان الفلوس في حوزة لا في قبضتها فيسقط لم
 تجز القياس كما لو ان اخذت غنا غنا لسوار ثم قال فيسقط ان لا يجوز القياس
 فاذا لم يجز القياس عند تصحيح الاسم القياس فلا يجوز ذلك مع انه لم ينقل
 عن اصل اللغة نعم ذلك كافي اولي وثالثها ان القياس انما يجوز عند تعليل العلم
 في الاصل وتعليل التماثل غير جائز لانه لا مناسبة بين شي من الاسماء وبين
 شي من المعانيات واذا لم يصح التعليل لم يجوز القياس بل البتة ورايها ان وضع
 اللغات فيما جاز القياس فانهم يسمون الفرس الاسود ارجع ولم يسموا الحمار
 الاسود بل يسمون الفرس الابيض اشتهر ولم يسموا الحمار الابيض به وسموا
 صوف الفرس صوفيا وسموا الحمار رقيقا وصوف الكلب ثوبا والقارورة
 انما تحث بهذا الاسم لاجل الاشتقاق وان في ذلك المعنى حاصلا في الجاهل من

من

من

اصل

والاخبار

ولا انها ومعها الاسمي بذلك والغير انما تحث بهذا الاسم لما امر به العقل والخامس
 حاصلة في الاقويين وغيره ولا ينبغي حجة قسم الحار في الذين عن جهة المسكا
 حقا للجواب عن الاول انه ليس في الله انه لو علم آدم كل الاسماء بتوقيفا فيكون
 ان يكون علمه البعض بتوقيفا والبعض تنبها بالقياس ولا يجوز ان يكون آدم
 عليها بتوقيفا ونحن نعلمها قياسا كما ان جهات القليلة قد تدرك شيئا وذلك
 اجتهاد اجوابا لانه لا يعلم في الله انه لو علم آدم كل الاسماء بتوقيفا فيجب
 حصول نحو الذين عن قولهم كلها وهي كلها بالحاطة فذكرت للتاكيد في شي
 عما ان كل الاسماء ثبت بتوقيف الله عز وجل في حق لان يسمع قول الشاعر
 فقل لمن يدعي العلم فكسفه حفظ شيئا وعاشت على اشياء وقاس
 اللغة عاجية التنبه ضعيفا جدا لان التخرج جعله التخرج قبله عند اشتباهها
 بالاجتهاد فيقول قلنا انما تولدوا في حق وجه الله وحصل هذا لم يخطئ اللغة عند
 اشتباهها لا لانه ان بعض اللغات اذا اشتبهت فلا بد من التوقف الى ولو
 السماع كخود فيهم اذا اشتبه على شخص لا بد من عناه اصلا باجتهاده ما لم
 يصلح على التوقيف ثم قال في الذين والذين الثاني اننا نعلم ان نقل
 اليها بالتوازي عن اصل اللغة فيجوز القياس لا لانه ان جميع كثيرا في اللغة
 والقصر في ملحوظ من الاقضية جوابا لانه انهم وضعوا اصولا وصككت اليها بقومهم
 نأخذ تلك الاصول ولم تجزوا ان يضعوا وايدتها احسان الاسامي قياسا
 على اسم آخر كان ما احب به في الذين معجز من وضع التماثل ثم قال
 في الذين والذين عن الثالث اننا نعلم ان القياس بالحق في الالهة والحيوان والنبات
 وحده لا يتعدى عدم المناسبة جوابا به شيئا ان الفعل وان كان يحث بها الحكم
 طاهرا معجزته لا لانه الذي هو غيب عن الالهة الموجه هو الله تعالى كما انه
 هو الموجه لا لانه في ذلك ولكن الاله علم عدم المناسبة فيما ثبت قياسا لانه
 اذا لم يوجد المماثلة بين الاصل والفرع لا يثبت الحكم بالفرع بالتقليل قسم

ب

الجاهل بالقياس في كل ما كان
 لا يجوز ان يثبت بالقياس
 في كل ما كان لا يجوز ان يثبت

ما

من

تجريد
من

فما نحن الذين والجواب عن الرابع ان اقصى ما انساب اليهم ذكره واصورا لا
يخبر فيه القياس فيها وذلك لا يقدح في العقل بالقياس كما ان النظام ذكر
صورا كثيرة في الشرح للقياس فيها ولم يدل ذلك على القياس بها
الا اننا لا نعلق والعقل وهو قوله على علم اقدم الاسماء كلها انما هي اللغات
ما به توقيفا والمقصود به لان الحما والاشياء لا يسمى ادم مع صورة المعنى
في الحما وكذا لا يسمى الحما والاشياء اشبه مع صورة المعنى فيه فلو كان
اشياء الاسماء بالقياس لما قسمه الحما وادفع واشبه وقد ابقى اللان
فانقضى للذوق وانقضى وقيا يخبر الذين علماء ذكر النظام فاسد يقول
النظام لانا انما نجعل الكلام النظام وزنا لما رضته للتوضيح الدلالة على
حكمة القياس من قبل قولنا فاعترضوا يا اولي الابصار وما ذكرنا من الصور
الا ان بعض النقص بل هو اقله في حكمه وهو التوقيف في الاسماء وانكروا القول
يقول اسماء اللغوية قيات وقال وهذا غير موقوف عندنا لان العرب
ان عرفتنا بتوقيفهم انا وضعنا الاسم للمشكر المقتصر من العنيفة
فوضعه لعين تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا
من عرفتنا وان عرفتنا انها موضوعة لكل ما في العقل او مخبرة
كيف كان فاسم المختار ثابت للتمييز بتوقيفهم بالقياس كما انهم عرفتوا
ان كل مصطلح فيه ما على ما فاسمها ناعلة الضرر بنا كما ان ذلك عن
توقيف لاسم قيات وان سكتوا عن الاسمين احتمل ان يكون المختار
ما يقتصر من المختار خاصة واحتمل غير فلم يتكلم عليهم بتقريب
لغتهم هذا وقد رايناهم يعنون الاسماء لمعاني وتخصصوها بالمحتمل
كما سمعوا الغرض اعم لسمو اده وكثرتا مختصة بالثوب المختار بذلك
اللون بل لا ادعى المختار بالاسماء لا يشعونه بذلك الاسم انهم وضعوا
الادهم والمختار للاشياء والاحتمال لغرض القول واحتمل كما سمعوا

اي اسم المختار

المراد

ت

اوصاف

النظام الذي يتوحيه المائعات اهل القول ولا يسمون المختار بالكون
تأويروا وان تؤولوا فيه فلا تزل كل ما ليس على قيات من التوقيف الذي
عرفت منهم بالتوقيف فلا سبيل الا ثباته ووضع بالقياس الى قيات
لفظ القول في مقتضاها وحكمة التحقيق في هذا الباب ما مال
ايوب كما اورد في اصول فقهاء باب ذكر ما يمنع فيه القيات في
وما احتسب احداث الاسماء قيات فان الاصل ان الاسماء على ما علمه الخاف
تختلف فتمت اسما الاجناس كقولك حيدان وجن وانتم ورجل
وفرس وحمار وما جازي كقولك ذلك وهذا الغرض من الاسماء ما خوف
من اللغة ومنها اسما الاشياء من رسومها يسمى به الشخص الواحد للتمييز
بينه وبين غيره ولا يفتد فيه معنى وانما هو لقب به لغرضه فلو
من غير كقولك زيد وعمرو وخالف ولا يتعلق ذلك باللغة والاعوان
اصلا واضطلاحا بل لان اصدان يسمى لغة عات غير محظور
بل ذلك عليه ومنها اسماء اوصاف والسمي بها ومع مشتق من افعال
الموصوفين او احوال يكونون عليها واصفا يكونون بالقول كما في
وقت عد وموعن وكافز واحمر واسود وحسن وتاكر وتكون ذلك بهذا
الضرب من الاسماء بغير اوصاف المسماة واسما آخر يسمى اسما
الشرح وهي مقصورة على ما يربطه التوقيف كالكافز والموعن والمنافق
وتكون الصلوة والنكوة والصوم والربوا وكوه هه اسماء شرعية قد
وضعت في الشرح لمعان لم يكن موضوعها هه اللغة فاما من اسماء اللغة
فانه لا يكون الاسماء اوصافا اصلها واضطلاحا هم عليها حتى يكون كل
من كان من اهل اللغة اذا سمعها عرفت المراد بها وعرفوا معنى لم
يكن كذلك لم يكن اسما لاهل اللغة وكذلك الاسماء التي هي مشتقة من افعال
المسمى بها اصل اللغة سبيلها للاضطرار وعاد تسمية اصل اللغة على

بها يترك الاصل من صحتها ان لا يتصل بمصانها عند سماعها على من كان من
 اصل تلك اللغة واما اسماؤه الاختصاص وهي اللغات التي لا تتعلق وصفها
 بالغة لكل احد ان يسمي نفسه بما شاء منها وليس طريقها اللغة ولا اصل
 لها فيه قصد نامة ولا يقبلونها الا ابتغاء الصالح والغير محذور عما كل
 احد ان يسمي ما شاء منها واما اسماؤه التي فبسيلا التوقيف فليس كذلك
 في باب اسماؤه اللغات من غير ان علماء الشريعة يسبيلهم في التوقيف
 كما ذكر اصل اللغة الاسماء اللغوية واذا تقوى حكم الاسماء على العوض والذكر
 ذكرنا وكان معلوماً في ذلك ان اصلاً لوسمى لكاء فحذف الهمزة والذوق
 في ما اوجع الفرس يعني ان ذلك لا يصح لثما له لا لغة ولا شرح فقلت
 لا تخلو المثلث لاسماء قياساً من ان يثبتها على انها قصود اسما
 لمصنعيها في اللغة والشرح بان كان ما ائتمت من ذلك قياساً فان كان ما
 ائتمت من ذلك قياساً قصوداً لغوياً فهذا الضلع من القول لان اسما اللغة
 انما ثبتت وتصيد من اللغة باصطلاح اهلها ومواضعها عليهم حتى
 يشترك في معرفتها كما في اهلها ومعلوم ان ما ثبت من جهة القياس
 لا يعرفه اشخاص المسمى به الا القائس الذي اقامه قياسه برحمته الى اقبابته
 فيقول هذا العوض ان يكون الاسم المثلث من طريق القياس اسماً لغوياً
 وان كان ما يثبت بالقياس بعيداً عن شريكه وان سبيل اسماؤه الشرح
 ان يشترك في معرفته علماء الشرح كما يشترك اصل اللغة في المعوض باسماء
 اللغة الا تترك انهم لم يخلوا الصلاة والركوع والايما في اللغة وكيفية
 من اسماؤه الشرح فغيرها ان يخص به القائس من غير ان عينه في ما كان
 ما يثبت القائس من هذه الاسماء خارجاً عن هذه الحدوث ان لا
 يسمع انشائها من اشياء شريكة من طريق القياس لان جعلها انما يصدر انما
 له عند هذا القائس دون من لم يسمعها وما اختص به بعض الناس في

والسمع

في

من

قد

الثانية دون بعض الامور التي ليس المسمى به كونها حقيقياً من اصل اللغة
 المعقولة باحوال الشرح واقله وثبات الاسماء من اصوله فبسيلا ان يكون
 ظاهرها مشهوراً متصفاً من طريق التوقيف الذي هو قول فيه الجرم دون
 القياس الذي يخص به بعضهم دون بعض ما كان اسماً في اللغة المعقولة
 للاجتماع في المشتقة من اوضاع المسمى مشهورة معلومة عند اهلها
 تدبر فوضاً من جهة الشرح والتلقي دون ما يخص به بعضهم دون بعض
 فان قال قائل ان افعالاً ان يكون الاحكام عبارة عن طريق ذلك من
 طريق النص ومن طريق طريق الدليل فهذا جوراً مثله الامور التي
 الفصل عنهم ان الاحكام قد يكون ان تختلف فيها احكام الحكمين فيكون
 بعضهم متعبدًا بظهور شيء واخر متعبدًا في تلك الحال بما جرت به عادة
 يكون المكلف متعبدًا في حال الخطو وفي حال اخرى بالراحة فكما تختلف
 احكام الحكمين في العبادات جاز ان يكون بعضها مخصوصاً عليهم وترك
 الجميع حكمه وبعضها مودعاً عليه مستنداً في طريق القياس في قراءة
 قبا على الخطو كان متعبدًا بدون غيره من اداء قبا الى الامة
 والشيء الاصول تكليف بعض الناس تسمية شيء بايهم وتكليف آخرين ان
 يسموا ذلك الشيء بعينه بغير ذلك الاسم وان التسمية بالاسم الذي كلف
 الاخر تسمية به والواجب التسمية في حال حظره اذ اخرج عن قبا وفي
 احوال المسميات في الاثر ان اسم الصلاة والضوء والامان والغير قد
 تناووا في الناس حكمهم في تسميتها على حسب ما ورد في شريعتهم ولم يخلو بعض
 الناس ان يسموها صلاة وبعضهم ان يسموها صلاة من اسناد العلم فيها
 في الحائض وكذلك لم يخلو في ان يسموها اليوم صلاة ولا تسميتها بها عند
 وكذلك ما يؤسما وكسر فلما كان ذلك كذلك علمت انها جارية مجرى
 اسماؤه اللغة فلما كان يخلو في اسماؤه المسمى لكاء فحذف الهمزة والذوق

فيما

هذا ان اسماء اللغة سواء مال ذلك قياسا او وضعيا من غير قياس على اصل ذلك اسم
الشرح بهذه المثابة لا يصحوبها ثبوتها منها قياسا اسماء اذ كان انما يخص القياس
والاصحوب منها ما مشهور عند اصل الشرع والفرق ان لقياسه ذلك قياسا او
وضعا من غير قياسين باب انه لا يصحوب اسماء الحالين فان قيل اسماء اللقب
ليست مستحقة لمنسبها باللفظ ولم يحذف ذلك من ان يكون اسماء في حكم ما اشرت
في مثله اثبات اسماء الشرع قياسا **قيل** لان اسماء اللقب التي هي موصوف
الاشياء من باعتبارها ليس طريق اثباتها القياس بل الحكم اذ ان يترك وصفها
فيستعمل في وصفه وغلاسه ما شاعها من غير قياس بل خبر مختلف في اسماء الشرع
واسماء اللغة فتثبتها وصفها من غير قياس ثم تصدق اسماء المنسوبة به فان قال نفع
قيل له فما حاجتك الى اشتغال القياس اثباتها وقد استغنيت عنه اذ جاز لك
ان تثبت بها وصفها من غير قياس وعلى ان هذا صحت من الهديان لان ما يثبت به
الانسان من اسماء الاحياء او غيرهما لا يصحوب اسماء المنسوبة به باللفظ ولا شرعا
فان **قيل** قد ائتمن اسماء الاوصاف المشقة من صفات المستعمل بها قياسا
قيل له لئلا لك لان اللفظ ذلك لانه يقولون تمام هو قائم وتعدوه هو فاعده هذا
سليم ليس بقياس فان **قيل** لما وجدنا العصبين الينيين جوا قبل ضرر المشقة
فنهتم وجدناه نسمي ضمنا عند ضرره ثم وجدناها يبرول عنها اسم الحق عند
ذوال الشدة وضرر المحض وجب اعتبار الاسم بخلاف المشقة وزواله
بذوالها يسمى كل ما حارث فيه هذا الضرر من الشدة ضمنا لا يوجب هذا ان
نسمي كل ضمنا ضمنا ثم نعم الجميع كغيره **قيل** له قد ثبتنا فساد هذا
الاعتبار وانما لو اعتبرت اذ لم ناصر ذلك اسماء الغير لخر اذ كان سبيل
اسماء الاجناس في اللغة والشرع ان يكثر في اصنامها موقوفها اذ غير جائز
ان يكون اسماء لبعضهم دون بعض لان الاسم هو اليمين في العلامة التي تتمايز
بها المسميات بعضها من بعض عن بعض عند السامعين لها من اللفظ

او الشرع لما لم يحصل ما ذكره في سبعة ايام سميته به عند اهل اللغة والشرع
ولم يثبت عندهم المسمى مما سواه لم يثبت اسما وعلى ان هذا الاعتبار
منه يفتقر على قابله لانه يلزم ان يقول لكان في الترتيب ثم ما فيه القضاة
حين كان حاكولا والبيان لما لم يكن حاكولا ما كوله اذ فيه التفاضل وجاز ان
يكون تسميته بكونه متعلق بكونه حاكولا لا يفسد كل ما كوله بكونه غير
الارواح مما بقوله صلى الله عليه وسلم بالبرق مثلا عجل وكذلك سائر
الحاكيولات ومن بلغ هذا الحد صار في حق المجاهدين رخص من ضرور
الاعتقاد وايضا فان القياس انما هو لاثبات الاحكام وما ليس حكم لا يصح
اثباته بالقياس وليست التسمية حكمي فثبت ثبوتها به اذ ليس في
الاصول تعقد من اللفظ بالتسمية فثبت دون حكم ما يفتقر بالمعنى
به فيكون التسمية لاجل المعنى لا لنفسها كخو للمؤمن والكاظم للمنافق
وسائر الاسماء التي هي للحد او اللفظ لما كان ذلك كذلك لم يجز اثبات
الاسماء قياسا لما فيه من اثبات حكمي فساد الاسماء به بالشرع وايضا فان
قياس الاسماء لالمؤمن ان يكون لاثبات الاحكام او لغيره فان كان
للاحكام فقد اقام الله تعالى الدلائل على احكامها وعقلها باسما
ثابتة في اللفظ والشرع بتوقيف منه او دلالة ولا حاجة بنا الى اثبات الاسماء
قياسا لاجل اثبات الاحكام ولان كان قياس الاسماء لغير الاحكام فكذلك
على ما فائدة انه لانك **قيل** لانه لقياس القياس دون غير من هو من ابتداء
وضع اسم بنفسه فسمى به شيئا بخلاف ليجي الرجل فربما هذا ما لا
مقتضى له اذ لا فرق بينه وبين من ابتداء وضع اسم لشيء لا يعبر عنه غير
وهذا لا ينافيه فيه وقد كان قوم هذا بعدا في طوله المجاهدين عند
القتال وصم عند انفسهم عقلا ممن يتبعوا على شيئا من التوابعون
جواب قياس الاسماء فينبطرون الى اصل الاسم في اللغة والى اشتقاقه

انما يصح

يقبلون عليه ما فيه عناء مما يعرفه العرب ولقد بلغني انه قيل لبعضهم
ما اشتقاق الجوز جاز وما اصله قال انما انتهى جنسها الى انه يجوز اذا
خرج من الارض يعني يجوز فقبله ان يكون في ذلك جاز جاز لانها
تجوز في ذلك بعضهم ان الفاء دوة انما سميت بهذا الاسم لانها يستقر فيها
ما يتجمل فيها ثم فاس على هذا كل ما كان في معناه فسمى جون لان في فاء
وسمى البصر بآدورة وكان الناس يسمون قائل هذا القول الى التوس
والجون فكأن عنده وعن أمثاله هذا الحكايات عبارة الهنود والهنود
وتعجب الناس من كلامهم الى هذا لفظا الى بكور المراد في معنى الله عنه والله
ذكره ما عجزت ربيانه وكثرت بيانه **قوله** وهذا لعنا ان من علم بالدر
لاستعمال الفاظ الطلاق باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من
باب اللغة لا تنال الا بالتأويل ومعنى اللفظ الى ولاجل اشتراط ان يكون
الحكم المعول شرعا لا لغويا قلنا ان من حكم بوايه وقيا به الاستعمال
الفاظ الطلاق صرحا او كونايتها في العتاق كان ذلك منه باطلا حتى اذا
قال الرجل لا ستم اطلاق او انت باين او قال ساير الفاظ لكن اياي ونوكي
بذلك الخوي لم يقع العتاق عندنا خلافا لما فجع صوبه عليه ويقول يجوز
استعارة لفظ الطلاق للعتاق للاتصال بين اللفظين معني وهو ازالة
الملك يقال له هذا باطل لان الاستعارة من باب اللغة لا تنال الا
بالتأويل ومعنى اللفظ فاذا ثبت المناسبة بين اللفظين في المعنى الخاص
بحسب اللفظ جاز الاستعارة ولا فلا ولا معنا سلك بينهما اللفظ لان
العتاق اثبات الحق لان العبد هالك معني الانكسار الى قوله فليعبد المملوك
لا يعبد عما شئى وللطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح لا عن اثبات الحق
لانها حادثة ولكن تدوزها كانت كانه فظهرت بالطلاق والان من قبل
الاولى لا يكون مزيلا للاعلى لان طلاق المتعة ادى الى من ملك الزوجية ولما

لما

ولما ايراد استعمال لفظ الطلاق في العتاق في هذا الموضع فظن ان
الكلام وقع في اثبات الاستعارة بالقياس فلما قيل ان قولك
فهم استعمل لان في الطلاق العتاق استعارة ولكن لم يسم الطلاق
عتاقا كما سمي النكاح خزا نادى في قولك ابراهيم الطلاق رجعا في النكاح
وماك القاضي ابو زيد في المقوم وكذلك لم يوجب القطع على النكاح لانه
حد والعتق زور ما سمى الرقعة وخدم الاسم فيه لعنا لان الرقعة اسم
للاخذ مسرا وقا عين صاحبه ولما لا يتصور في اللفظ لان صاحبه الميت
وسقط القياس الشرعي لاثبات الاسم واللفظ بالاحكام بدون اسم الرقعة
وهذا لان الاسماء ضربان حقيقة وكذا في سبب الحقيقة وضع الواجب وانه
الا يعرف كلاما بالسماع وسبب العلم ان استعارة الوب الاسم لا يسم بطريق
ثبت لسانهم فلا يعرف طريق استعمال اسم اللغة بالشيعة والظهور في
اصولها بل يعرف بالظهور كلام الوب واستعمالهم ومن هذه الجملة الكلام
ان الفاظ الطلاق هل تصلح كناية عن العتاق ام لا لفظ التوكيد هل
يصلح كناية عن النكاح ام لا واذا قال انت طالق وقولك ملكا يبيع ام لا
واذا اخلف الشاهدان بالمال المائده والمائة ثين تقبل على المائده ام لا لم يجز
اثبات شيء منها بالقياس الشرعي لان احتمال طلاق العتاق وعدم احتمال
وصلاح اللفظ كناية عن آخر وليس في شرعي بل هو لغة فلا يعرف معاني
اللفظ الا بالظهور في دون القياس الشرعي فهذا كله من جنس ما لا يتحقق
بالقياس الشرعي وقد ذكرنا في هذه المسائل اقيسة شرعية وما حكموا
الا بقليلة الظهور في معني فان قيل والقضاء قد حكموا في بالحدود
والايمان بالقياس قلنا ما حكموا بالقياس الا بالحدود ولا لاثبات
اسم وانما حكموا لبيان الشبهة المستقطبة مع تحقق اشياء فانها مما يقف
بالشبهة وتصدق الحد ليس بخلاف في الفايضة لتقدير السقوط في

ق

١٧٤

يجل الى محل آخر اجتماعهما الشبه الى هنا لعل الشبه **قوله** وكذلك جواز التماثل
بالفاظ التعليك واستعارة كلمة النسب للتخبر واي مثل البطلان المذكور وهو متعلقان
استعمال لفظ الطلاق للمعنى بالقياس الشئى مطان جواز التماثل بالفاظ التعليك
والقياس الشئى كون قال سلكنا ابنتي وقال قبلت اوقال وهبت لك الغنى وقال
قبلت اوقال فقبلت ما بدني اوقال وهبت لك ابنتي وقال قبلت كصنو الشهور
وبطلان استعمال لفظ النسب وهو قوله لعبد الذي يولد مثله لمثله هذا ابني المتخبر
بالقياس يكون ذلك باطلا لان التماثل في اللغة اسم للشيء خاص وهو ما يثبت به كل
الشيء في الجملة فكذا لا يجوز تعميل ذلك بالحاق لفظ الهبة والصدقة به فبيان
لان يثبت بالضرورة معاني اللفظ باطلاق اسم السبب على المسبب وكذلك استعمال اللفظ
النسب وهو قوله هذا ابني للتخبر بالقياس باطل لا يجوز لان المتخبر وهو الاختان
لفظ خاص لمعنى خاص وهو ارا لا حاكم شجرة مفوض ذلك كله الى العلق وكذا
يجوز الحاق لفظ النسب به قياسا لان اللفظ لا يثبت بالقياس بل بالحق بطريق
الطلاق اسم السبب على المسبب لان من طرق المحل لغة ولا يثبت التماثل بغيره
بالفاظ الهبة والتعليك خلافا لما في الخبرية يثبت بقوله هذا ابني بالاتفاق اذا
قال لمن يولد مثله مثله ويخبر هو اليوسفي منه اخلاق فكيف عطف هاتين الشئين
على ما تقدم من البطلان لانا نقول اراد بذلك البطلان من حيث المعانيه الشبيهة
بالتعليق لان حيث ذكر السبب واراد المسبب فانهم في انقضاء التماثل بلفظ
الشيء اختلاف الشئ بناء على غاية البيان لا يثبت لما كانت السببية من طرق
الشيء يثبت ان يذكر المسبب ويبرأ به السبب بان يبرأ بالتماثل الهبة لانا نقول
انما يجوز الاستعارة في ذلك الوجه لان الاستعارة باعتبار الاتصال وانصال اللفظ
اعني اتصال المسبب بالتعلو الى الفهم لا بالنظر الى الاصل وهو السبب لان اتصال
بالنظر الى الاصل كما تقدم للفهم انقضاء الاتصال الى الفهم فانه في تقدير تحقيقه
يجب الحقيقه والمحلي **قوله** وكذلك تعميل لفظ التعليك في الطعام في القارة

اربعين ما حل عندنا لان الاطعام اسم لغذاء وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعطى بالسوق
حكميا شرعيا بصم تعدية بالتعليك الى غيره بل يجب التماثل لتحقيق الاطعام وهو
ان قصيدة الحركة طاعا ثم يصح التعليك بالذلة النص ناسا الكسوة فاسم لما يلبس
الاخصاف اللباس فيطعن بالتعليك من كل زعم اى وكما لمطان المذكور قبل هذا
تعليق الخضم لاثبات شرط التعليك مطلقا لانه العبد فان ما حل عندنا المذكور
التعليك بان يقال ان الاطعام حتى ما في فقتن شرطه التعليك لانه الكسوة لان الاطعام
جفت العيوب طاعا اى حكما وهذا هو معناه اللغوي وهذا المعنى يحصل بالتماثلين
من الاكل على وجه الاباحة والكسوة بلبس الكافي وضعت اسم لما يلبس وهو الثوب
ولا يتحقق فعل التكفير بعين الثوب الا بالاحراز عن جملته الا بالضرورة فاذا كان كذلك
كان فعل الكسوة واقعا على التعليك لغة والاطعام واقف على التعليك لغة لا غير
فلا يجوز ان يثبت المعنى اللغوي الثابت الكسوة بسبيل التعدية الى الاطعام لان
اللفظ لا يثبت بالقياس والتعليك فيطعن بالتعليك من كل وجه حيث لم يجر تعدية
التعليك من الكسوة الى الاطعام ولم يجر تعدية الاباحة ايضا من الاطعام الى
التعليك وتام ابينا هذا المعنى مؤيد بان يفيد التوفيق على احكام النظام
قوله وكذلك التعليق لاثبات اسم الزنا للواط وطاع الزنا هو الاشارة
واسم اوقى للباس باطل لما يثبت الى التعليق لاثبات الاسم على كل واحد من
الاشياء المذكورة من الاواط وطاع الزنا لانه اشارة وانما يشترط باطل بان يعلى ويقال
الزنا شئ مما يحترق في محل محترق وهذا المعنى موجود في الاواط فيكون الاواط
زنا فيخرج عليه حكم الزنا المحرم وهو ان يبين من حاد العبد اذا غلا واشتد انما
شبهت خذ المحرمات الفعل او البشارة المطبوعة وهذا المعنى حاصل في سائر
الاشياء فينبغي سائر الاشارة نحو ان يجرى عليه حكم الزنا وان اوقى سائر ذلك ما يحد
منه مال العبد حقيقة وهذا المعنى موجود في النباش فينبغي النباش سائر انما يجرى
عليه حكم ان وقد ذكر باطل لما يثبت قبل هذا ان شرط القياس ان يكون حكمه

المعلومه شرعا لا لغويا لان اللغات لا تثبت بالاجماع وقد مر بيان هذه المسائل
 في المصنفات غايه البيان في الواط الايت الحد عند اى حنفه خلافا لما هو لكن
 تحت التعريف والحبس الى ان يتوب في سائر الاثره لا كماله لا فيكون الا في طهين
 عند اى حنفه وكبر خلافا لما لا يوصف **فصل** والثاني من هذه الجمله العبدية
 فان شئ التعديل العبدية عندنا فيعمل التعديل بدونه ونال الى اى موضعين
 عن شرط التعديته حتى يجوز التعديل بالجميع الى اى وجه الثاني من هذه الشرط
 الثالث تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحققة بينهما لان حكم التعديل هو
 التعدي به عندنا فاما لم يثبت التعديته لغا التعديل لان شرطه لا سبب للاحكام
 كالشرائط لا سبب للملك فاذا وقع ما لا يقبل الملك لغا وعندنا في التعديل يصح
 بدون التعديته حتى يجوز في حديث الذهب بالذهب والفضة بالفضة بالتعديل بالقيمة
 وان لم يوجب التعديل التعديته الى الجوز وكفى ولقب المسئلة ان التعديل بالعلة
 الخارجيه حل يجوز اذ لم ينعقد في الاكوز وهو ذهب العرايين عن اى بنا كالحكمي
 واي حكم الراكز وهو ذهب الفحلر اللها ما وراة النهي ومن تابعي وعندهما
 سمرقند يجوز التعديل بعلة لا تتعدى وهو احتياط وصاحب الميزان وهذا بناء على ان
 الحكمة المنصوص عليه بالعلة لا بالقيمة عندنا في النص في ثبوت الحكم بالعلة وعندنا
 فيقول الملاء الحكمة الاصل بالقيمة لا بالعلة والعلة دالة على ثبوت الحكم الفرع
 وثالثه من هذه السبل انه السبل في اصوله والمذهب والعلة دالة على ثبوت الحكم الفرع
 الا يجوز أصلا وعندنا في هذا التعديل جائز ولكنه لا يكون حقا بسببه وعما هذا يجوز
 هو تعديله بغير الربو الذهب والفضة وان كانت لا تتعدى ونحن لا يجوز ذلك وكذا
 عندنا ان حكم التعديل هو تعدية الحكم الاصل الى الفرع وكل تعديله لا تعدية ذلك فهو
 خالي عن حكم وعما قوله حكم التعديل ثبوت الحكم المنصوص بالعلة ثم يتعدى تلك
 العلة الى الفرع بما في قيمته بها الحكم الفرع كما في الاصل ونازلة لا تتعدى فيسمى
 بالحكمة الاصل ناشئة به ويكون ذلك التعديل علة مستقيما عنه النص الذي هو عام

والعبدية
 والفرع
 والعلة
 والاصل

في الحق الذي هو خارج الى اى موضعين من هذه المسائل
 قد اطلعنا على تعديله الاصل بعلة لا تعدية عندنا وتكون علة صريحة ونال
 اى اى حنفه هو ما طرأ وقد ذهب اليه بعض افاضنا ومن المتكلمين في ذلك
 خلافا فذهب ابو عبد الله اليه في ابطالها واتخاذها لغيرها من اهل البيت
 فيمكنها الى هذا لفظ المتعاطف وقال في الدار ان محموله مذهبنا ان
 ان يجوز التعديل بالعلة القاصية وهو قول اكثر المتكلمين وقال ابو حنيفة لا يجوز
 في العلة المنصوصة الى هذا لفظ المحمول واحدا من اجل ان اى حوا التعديل بالعلة
 القاصية والبعال ابن الحاجب في اصوله ايضا قال في حديث المعتمدية انما الشيخ
 ابو عبد الله فانه افسدها في افسد علة لا تتعدى الا ان يترك عليها نص او اجازة
 وكفى عنه ما في القضاة انه صحها في بعض سائله والشيخ ابو الحسن افسدها الا
 ان يترك عليها نص وان في رضى رضى في القضاة فيصحها الى هذا لفظ المعتمد
 وصاحب المعتمد ذهب الى مذهبنا في القضاة في الصحيح في قول الشيخ فيعمل التعديل
 بدونه راجع الى التعديته عما تادى بل التعديك او عما تادى المذكور وكذا ان يقال يكون
 شرط التعدي به ان الشهرة تامة مقام الذكر **فصل** واحتج بان هذا لما كان من
 جنس الشيء وجب ان يتعلق به الا بما في مثل سائر الخ الا ان كان ذلك لكونه الوصف
 علة لا تقتضي تعديته بل يعنى ذلك معنى الوصف اى واجبه الا في اى علم اى
 التعديل من غير شرط التعديته من ان التعديل بالادى وهو اشتدناط الوصف من
 الكتاب والسنة والاجازة لما كان من جهة الدلائل الموجبة للقيام وجب ان يتعلق
 به احباب الحكم بحسب من غير نظير الى اى بالحكم على سبيل العموم بالتعديته الى
 نزع او على سبيل الخصوص باقتضا الحكم المنصوص لان العموم والخصوص
 في المحنة احد زايده والامر الاصل فيها ان يتعلق بالحكم من غير نظير الى العموم
 والخصوص كما في سائر الخ فانهم يمنح التعديل اذن كون التعديل مقصورا على
 المنصوص وهذا الا شرط كون الوصف الذي هو مناط الحكم ان يكون مختصا

فقولنا

في العلة

من بين ما يترتب الاوضاع التي اشتمل عليها النفس من اجتنابها وهو التاثير
عندكم والاحالة عندكم وهذه المعنى كحالة العقل المتصغر كما يحصل المتصغر فلا
حاجة الى افتراط العلة به فيكون التعليل مطلقا مقتضيا كانت العلة ومقتضية
وقال حسن الامير السرخسي في اصوله بيان دليل ان في حق اجتناب العقل ان التعليل الذي
حجه الانبياء في كل الشئ يكون بمنزلة ما يترتب على اجتنابها من الكتاب النسخة
انما وجدت حيث الحكم بها فذلك التعليل بالاداء الا ان سائر الحكم يكون ثابته
بغير منه شيئا والتعليل بالاداء انما يحصل بغيره متى وجد ذلك كان ثبوت الحكم
مقتضا ما اليه سواء تعلقي الى الغرض او لم يتعد هذا ان الشرط في الوصف الذي يعلل به
قيام دلاله التبعيه ومن سائر الاوضاع في هذا المعنى يتحقق الوصف الذي يقتضيه
عنه مضمون النفس في الوصف الذي يتعلل الى اصل آخر ويحتمل وقد فيه شرط في التعليل
به لا يثبت الحد من التعليل الا ما يمنع كونه غير مقتضية لا يعلل ان يكون مقتضا
المانع ما يمنع من ان يكون حجة وانعدام وصف التعلل فيه لا يخرج من ان يكون حجة
كان مقتضى وقا **قوله** في الاصل في دليل لا ينفى معقول ان العلة
دليل من دلائل الشرح كالنفس ثم النفس قد يكون غائبا وقد يكون حاضرا فذلك العلة
ولا ان الوصف من جملة اوضاع المقتضى عليه انما يحصل علة للحكم لدلائل واجبات
يحمل علة ناهيا كانت الدلائل توجب ان يتحمل وصف علة لا توجب توعية الحكم الى
غيره بحيث يخلو علة لما اذا اوجبت ان يتحمل وصف علة الى هذا الصلح والاسلام
وقال الشيخ في كتابه في الدرس السخاني في هذا الموضع في شرحه ان مقتضى لو كان تعليل
الذهب والفضة بالثمن بطالا بسبب انها تعليل بالعلل القاصية لوجوب ان يكون
تعليل على ما ينشأ الزكوة في علة الاجتناب بالثمنية بطالا وقد جوز ذلك المصنف رحمه الله
حيث قال في باب الركن وموجبه ان يكون وصف لازما حصل الثمنية جعلها
علة للزكوة في الحقيقة فكيف كان ذلك التعليل في تعليلها وتعليل ان في حق
في كل المذهبين هو تعليل بالثمنية من غير تعيين قلت ان لم يكن التعليل

الى هذا لفظ
شخص الاصل

توجب تعديبه
القدر الى غير
صحة جعله علة

بارع

ع

يد
يرى

ن

ش

ب

بل هذا من قبيل ما اتخذ به من رايه واختلفت فيه فان مراد علماء الجدل
وهم الله من التعليل بالثمنية في حقه الحكمي تعود الى الحكم من المصنف
الذي غير المصروف وسواء كان غير المصروف يتناول الحكم او لا ويتناول
او حلية شئ من ارجع طرفة او غير ذلك ففي جميع ذلك اذا كان الغرض
عن من مشتقا والفضة ما يتبع وجه لان في كل منهما معنى الثمنية
موجود فكان تعليلها بالثمنية تعليلها بالعلل المتعدية في حق من يوجب
الزكوة والناظر في حق الزكوة في حق النساء في احد قوليه لان لم
يحمل بالثمنية بل بالحرف سائر احوال البذل لكونها جميعا بالثمنية
لانما يجزئ فيها الزكوة لذلك وسواء كان في حق من التعليل بالثمنية في باب
الدنيا فحق حكمه الربوا على الذهب والفضة وحقه على الموزونات كالخمر
والبرص من الاحق فيهما فكان تعليلها بالثمنية تعليلها بالعلل الغائبة
ولا اعتبار بالزمان والصورة بعد ثبوتها واختلافها في المعنى لا يترتب
ان المقتضى يقولون للبنى عليه السلام انك لرسول الله وكذا لما اخبروا
ايضا يقولون انك لرسول الله وما من حيث الصورة واحدة ولكن
من حيث المعنى مختلiffe فانما نقول كاذبون قال الله تعالى والله
يشهد ان المقتضى في حق الزكوة والمخلصون مؤمنون في التحقيق
قال تعالى وليكن من المؤمنين حثا الى هذا لفظ الشيخ حكام الدين
وقال في شرح الدين الدار في حق حصوله في دليل ان في حقنا ان صحة
تعدية العلم الى الغير موقوف على صحته بالفساد فلو توقفت صحته
في نفسه على صحة تعديه الى الغير في ذلك الدور والما لم توقف على ذلك
فقد صحت العلة في نفسه سواء كانت العلة متعديا او لم تكن فقول
الفقيه لا يحصل حمل هذه التوبة والمقتضى التي تضمنت العلة
من يكون كى لعبت وانما يحصل بالمعاني المعتبرة التي تضمن بها الزكوة الا

لا يمكن كل كاشف من هذا الشك في الجواب **فالجواب** اني انه يلزم الدور وانما
 يلزم اذا كانت متوفاة فبعضها متوقف على صحة بقيةها ولا يتم توقفها على
 صحة البقية لان صحة العلة عندنا بطور ارضاء جعل الحكم المتعلق وهذه
 بالإجمال في يلزم التوقف ان بالافتقار ولكن نقول شرط جواز التعليق
 المتعدية في يلزم تعدية العلة لا يجوز التعليق ولكن بهذا القدر لا يصح العلة
 لم يظهر بها اثر غير صورة التنازع في الحكم المتعلق بها فاحاطوا بالاشارة
 بعد التعليق فيجوز ان نقول بصحة العلة والا فلا فلا يلزمنا لزوم الدور
 على اشدنا وليس كذلك لزوم الدور ولكن لا يلزم دوران كل دور وانما الدور
 الباطل مودود والمقدم لا دور في الحقيقة لانها والبقية لان ائويع وتليهم و
 وبنوع غير ولو وجد ان هذا بلا شك على احدنا على الآخر ليقا بل ان يقول
 الدور الذي تاله البرازك دور في الحقيقة لا دور في التقدم فلا يلزم انططاب
ودوم قولنا ان دليل الشر لا يثبت ان يوجب علما او عملا وهذا
 لا يوجب علما ولا خلاف ولا يوجب علما في الموضوع عليه لانه ثابت بالنقض
 والنقض فوق التعليق فلا يصح قطع عنه بل يبق للتعليق حكمه لا
 التصديقه الى الفروع اي وقولنا على عدم جواز التعليق بالعلة القابضة
 اذ دليل الشر لا يثبت ان يوجب علما او عملا كالكاتب والسنه المتواترة
 او يوجب علما لا يثبت ان يوجب علما في الموضوع والمأول وجوب الدلائل
 وهو التعليق بالبراهين لا يوجب علما بالافتقار لثبوتها فيه فتعين ان يثبت
 العمل ثم يثبت العمل اما ان يكون في الموضوع عليه او في غيره وهو الفرض
 فلا يجوز الاول لان الحكم في الموضوع عليه يضاف الى انقضائه لكونه اقوى
 فلا يجوز قطع الحكم في الموضوع عليه عن الاقوى وهو انقضائه الى الاقوى
 وهو البراهين لان الحكم في الموضوع عليه كالمعوم ناهي عن الجزم الاول فتعين
 الثاني وسليما في الحكم بالفرض والآخر ان يثبت الحكم في الفرض لا بالبقية

ثبت من هذا ان التعليق بالعلة القاصرة لا يجوز لانه عيب انفي على
 ولا عملا في الموضوع عليه ولان الفرض لا يثبت ان يوجب علما او عملا
 فلا يصح قطع عنه بل يبق الحكم في الموضوع عليه بالنقض **والجواب** ان
 ما كان حكمه بالنقض ثابت بالعلم كان باطلا لان التعليق لا يصح لتغيير
 حكمه بالنقض فكيف لا يظلمه معنى السؤال ان يثبت ان حكمه بالنقض بعد التعليق
 ثابت بالعلم وان كان قبل التعليق يثبت بالنقض فنثبت ان التعليق
 بالعلة القاصرة انما وجوب العمل بعد التعليق وان لم يتم الى الفرض
 فتا **والجواب** في جوابه هذا باطل لان التعليق يجب ان لا يفتوح حكمه بالنقض
 فان لا يبطئه اذ لا يثبت ان الحكم لما كان قبل التعليق مضنا الى انقضائه
 فضا بعد التعليق مضنا الى العلة لان التعليق يبطئ حكمه بالنقض لان
 النص لم يبق له حكم بعد التعليق وبما روي من ان لا يفتوح حكمه بالنقض
 فان قيل وجوب العمل في الاصل بعد التعليق مضنا الى العلة
 كما ان الفرض بعد البقية يصير وهو العمل مضنا الى العلة فكذلك هذا
 فاسد لان قبل التعليق كان وجوب العمل بالنقض والتعليق لا يجوز ان يثبت
 يكون حقيقة حكم الاصل فكيف يجوز ان يثبت كون العمل بالاصل وهو
 اضافته وجوب العمل اليه الا ترى ان وجوب العمل لما كان مضنا الى
 انقضائه قبل التعليق يفي مضنا الى ان يثبت العمل به ويتبين ان النص
 اقوى والضعيف لا يظهر وقتما يلزم العقل فيكون الحكم وهو وجوب العمل
 في الاصل مضنا الى اقوى المحتجين وهو النص بعد التعليق كما قبل ولعلنا
 الاصل بالفرض ان الحكم فيه يكون مضنا الى البقية فبما به نية الفساد لان
 الفرض يقتضي بالاصل فاما الاصل فلا يقتضي بالفرض فغرضه كمال الى
 مضنا لنظره من الية **والجواب** ان قيل ان التعليق بما لا يتغير فكيف
 اختصاص بالنقض به قيل هذا لا يصلح ان التعليق بما ان التعليق

بما لا يتعدى الإيمان بالتعليل بما يتعدى ضبط أصل الفاعل وهذا السؤال يرد
 على قولنا ان تعليل الشئ لا بد من ان يوجد علم او عللا والتعليل القاصي
 لا يوجد شيئا من ذلك فلا يكون حقيقيا فيكون التعليل بما عشنا فقال
 لا يمكن ان لا يتعدى بل نعيد اختصاص النقص بما فيه يقتصر الحكم على
 صحة النقص بان لا يتعدى الى موضع آخر فاجاب الشئ عنه فقال الاختصاص
 يحصل بترك التعليل لان الحكم في الفاعل انما يثبت بالعلم المتعدي فما لم يثبت
 الحكم في الفاعل فلا يثبت الاختصاص بالحكم بحكم النقص فاذ لم يثبت التعليل
 بالعلم القاصي فما يرد الاختصاص ايضا عما ان التعليل بما لا يتعدى وهو
 التعليل بالعلم القاصي لا يمنع التعليل بما يتعدى وهو التعليل بالعلم المتعدي
 لان الحكم كونه ان يكون معلولا لا يمكن ان يكون التعليل بما يتعدى بطل
 ما يرد الاختصاص التي ادعاها الخصم وقال شمس الامه الشريفي في اصوله
 فان قيل مع هذا التعليل لا يثبت تخصيص الاصل بذلك الحكم
 ثبت وهذا ثابت قبل التعليل بالنقص ثم تعليل الاصل بوصف لا يتعدى
 لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى اذ قيد فيه ما هو شرط العلة لانه كما
 يجوز ان يجمع في الاصل ونقص في كل واحد منهما يتعدى الى شئ اخر واذا
 اقتصرت في من الاخر يجوز ان يجمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى
 الاخر بهذا ينبغي ان هذا التعليل لا يوجد تخصيص الاصل ايضا كيف
 يقال هذا بما لا يجوز يثبت ويثبت انعدام العلة لا يوجد انعدام الحكم
 على ما نثبت في باب ما انما يكون التعليل بما لا يتعدى تخصيص الاصل
 اذ في الحكم بعد ثبوت انعدام العلم بما يوجد وجودها الى هذا لفظه
 اللامية وما لا يصح في اصوله فثبت ان قالوا فيه ما يرد وهو قصر
 الحكم بالنقص على محله فيكون هذا التعليل يقتصر الحكم فيكون في كل التعليل
 لا يعمد في الحكم والجواب ان هذا المعنى كما جعل يعين النقص فان قالوا

بالعلم

ليس كذلك فان توضح الحكم بغيره قبل التعليل بعله تارة وتارة برفع العلم
 عنه انه لا يرتفع هذا النوع من الحكم النقص يكون ثابتا بعلمه بغيره تارة برفع العلم
 بغيره الحكم بعله آخر متعدي فاذا لا يرتفع النوع بالتعليل بعله تارة ولا يكون
 في ذلك التعليل نافية الى هذا لفظ صدر الاشياء فان قلت الحكم اذ لم يكن الاصل
 ثابتا بالعلم بل كان بالنقص لم يكن له تعليل الحكم الى الفاعل وجوز ان العلة لا اثرها
 في الاصل فلا يكون لها اثر في الفاعل قلت نعم انما يصح الحكم الى العلة في الاصل لا العلم
 متعلقا به والاصل فيها بل لما من على انما اضاف الحكم اليها وهو وجود دليل في دليل
 المانع مقصور في الفاعل فانما يثبت الحكم في الفاعل بها وجعل الكلام هنا ما قال ابو بكر البرق
 في اصوله فثبت بقوله وبما لا يكون حكم علم الشئ مقصورا على ما في النقص
 والاتفاق غير متعدي في فرع يختلف فيه اذ امكن ان هذا النقص لم يكن عللا وعند
 اصحاب الاربعة ان يكون بين علم الشئ ما لا يتعدى الى فرع ولا يباين المقصود
 او الاتفاق في نحو قولهم ان علة تحريم المفاضل في الادب الواقعة انما ان الاشياء
 وقولهم ان اولاد الحاشية حشمت في انما بها واحد تشبه في القول لانها منها وهذا عندنا
 لا يتعدى من يعرف علم الاشياء ومعنى ذلك قوله في موضع الفساد من قبل
 ان هذه العلة انما تستخرج الحاجب الاحكام بها والمقصود على ما نحن بذكره
 تحت النقص عن استخراج علة لا يابى لنا معنى الاستخراج لانه لا يرد فيه الا ان
 سائر الاحكام لو كانت مخصوصا عليها لا معنى ذلك في القياس واستخراج العلة
 فذلك كما علم بالنقص فلا معنى لاستخراج علة وانما في استخراج العلة بين النقص
 والنقص وانما في علم الاحكام للقياس بها على المقصود وكل علم لا يقع بها فليس
 نثبت بعله فلا معنى لها اذ انما ايضا فانما في العلم انما اجاز اجتهاد الداعي
 في استخراج الحكم في العلم عند عدم النقص في قصة هذا في رعيه فاذا اجتهاد
 الداعي في قطع ويجوز النقص في استخراج علة كما سبق في استخراج حكمه وكذا
 القضاة انما كما نقا بجهت دون اذ انما في استخراج العلم في الخوارق ولم يكونوا

في باب ما لا يتعدى العلم بالشرع
 في باب ما لا يتعدى العلم بالشرع

عليه السلام

لما اختلفوا في فعله
القياس ولو فاعلا
قاله لغيره

على المتخصص في استنتاج علمه المخصوص من غير ان يتردد في ذلك مما يجوز لما في
عليه ولم يكتفوا فيه باختلاف علمه المخصوص وان لم يثبتوا ان ذلك اختلاف في وقا وبما
في انما في المسائل ودخولها في اجابته كان كبره في ذلك عما انه عالم بعلومه لا انه لم يكن
عندهم اعتبارا برونيا بل ولا ذاتي وايضا فان العلم انما يتخرج بالاجابة والا اصل ناسا
الاصل المتخرج منه العلة فغيرها يترأى ان يكون علمه لغيره الاترك انه غير خارج ان يكون
على العلة جميع اوصافها لانها لا تتعدى الى غيرها فذلك علم غير خارج ان يكون علمه بعض
اوصافها الذي لا يتعدى فانما كانت تارة الفرق بين الحكم والقياس ان الحكم يتعلق
افعاله بما عارض محذور به من حيث كان كليا لا يجوز منه العبث فذلك لاغراض هي العلم
التي لا تتعدى اصولها فيمن لم يثبت ان ذلك كان جبين جعلت علم المصالح
وعلم الاحكام ولم ينفصل عندك احدا مما بين الاخرى اجزئها فبحر واحد او علم
المصالح لم يثبت هي العلم التي يفتقر منها الاحكام الخوارف ان لا يوقف عليها بالابن طريق
الوقوف الا تترك ان خارج في علمها العلم ما فعلت ذلك لا تاويل التي استعملت في
لما حركها ما لم يفتقر في علمه العلم بما عليها من طريق المظهر والواقعي لم يعلمها بالابن
خارج الوقوف حين يتبين لم يفتقر اما السفيه فكانت لمساكين واما الغلام واما
الخوارف وعلم الاحكام انما هي اوصاف في الاصل المعلوم ليست من علم المصالح في
شيء والمصالح نفسها هي الاحكام التي تتعدى تا اسبقها وتعلمنا عند ردود النفس
ان لم يفتقر بالاحكام ووصايات وان لم يفتقر على وجه المصالح في كل شيء بعينه وعلل هذه
المصالح انما هي المتخصص في العلم وذلك لانها خارج ان يكون المعلوم انه لم يفتقر
بها لفتقرنا اذا تعبدنا بها لم تكن وليس ذلك من علم الاحكام في شيء فان قيل
ما انكرت ان يكون العلم الذي يخرجها مما لا يتعدى من علم المصالح في هذا
غلط لان كون الغضب والقتل انما ليس من علم المصالح لان كونها انما كانا متطابقا
الناس عليه وكون الايام من الامرات ليس من علم المصالح في شيء وانما اذا استخرجت
علمه النفس انما تخرجها لتعلمها على الحكم المخصوص عليه ولو كانت علم الاحكام

عليه

على المتخصص لوجوب ان يكون الذي لا يتعدى ان عندك علمه المصالح ان
يكون التخصيص ابداعا واما ان لا يتعدى ابداعه المصالح فيما هو وجودها لان علمك
المصالح غير خارج وجودها غير من احكامها وقد علمنا وجود كونها كالمصالح
المتخصص قبل التخصيص ذلك ان علم الاحكام ليست من علم الاحكام في شيء وان علم
الاحكام سبيلها ان يكون اوصافها لا اصل المتخصص منها العلم على المصالح في انما
هي مكان في المتخصص في العلم لا اصل المتخصص بها وبذلك المعنى لا نفعلها الا من طريق
التوقيف وان كنا قد علمنا في العلم ان المصالح هي الذي تعبدنا به فان قال قائل
ان لا تدين في استخراج علمه لا تعذر النفس غلط لاننا لم نعلم ان تعلم ان الله يتخرج
لعله العلة فقد استفدنا معنى لولم يكن علمه العلة لم نشهد في حقيق باله ووجد
الى هذا العلم ثوبا فيكون ذلك نائدا بينه **قال** اتفق يقول ان الله حركه
لعله العلة ان هذا العلم كانت سبوجه للتخرج لا محالة او عرفت ان المعنى قد
كان يجوز وجوده غير موجب للحكم الا ان الله يتخرج علمه الحكم المذكور فضا فان
تاكلم بين المعنى موجب للتخرج من طريق الحكم وقد كان نجما ان التخرج
الله يتخرج وقوله المعنى **قال** لقد اجتزأت ع الله تفضل العبث لان المعنى
اذا لم يفتقر التخصيص لم يوجب من طريق الحكم فغير خارج ان يقول الله تعالى
ان حركته لاجل المعنى كما لا يجوز ان يقول الله تعالى لاجل اني خلقت السموات
والارض اذ لا تعلق لذلك بالحكم فان **قال** يلزم من ثبوت العلم المتعدي الى
فروجه من غير المخصص لا يفتقر غير موجب لذلك الاحكام وقد علمنا علمنا
بها **قال** لست تلك علما الحقيقة عندنا ولا تعلق في وجوب الحكم بها وانما هي
علما في كالاتها على النحو الذي بيننا وانك حين جعلت النفس انما زعمنا
عليه انها وجوبية الحكم المخصوص الاعلى معنى انها علاقه لان ما علمنا ثبوتها بالنفس
لا يتخرج الى علمه يكون علاقه الحكم فان **قال** لا بد ان يكون ما حركه الله الشيء
من اجله فوجب التخرج من طريق الحكم تلت فذلك علم المصالح التي ذكرنا انها

الحكم

ت

انما يكون معاني في المتعدي من الجاهل وجب ان يتعدى اليه الاحكام اذا كانوا
 من الجاهل ولهم تعديا لفساد معتد ولا يكون ذلك احاديث الاحكام فتعدي
 ان هذه العلة التي اتعدت الى ان اعلم ان الله تعالى حرمه كلامه على كل ما معنى له
 فانما ادبكم الله في ذلك وانما احتجنا الى الكلام في هذا المعنى ان كثيرا من الجاهل
 لا يعرفون معاني علم الشرعيات والتعديلات وانما يقبلون قولنا جازا احكامهم
 ثم يتعديون على علمنا حادثة فندرج في ذلك فيها بعللها فتعدي من ذلك الاثر
 غير متعدي الى فرع من ذلك موجبة لمثل الحكم الذي تشاركه في العنصر
 ويظنون ان مثله يكون قمارا في تلك العلة الصبيحة المتعدية الى مواضع
 الخلاف فيبطلون به الخطا من وجهين احدهما اعتداهم بجملة لا تعدو عن موضع
 النص او الاتفاق والثاني ان ما ذكره ولو صح بجملة لما عارض اعتداهم الخاص بها
 ويجوز ان خالفوا واحدا لان احكامهم اعلم من الاخرى فما يوجب منه وذلك نحو قولنا
 في علمه كبح البعوض الذهب بالذهب والفضة بالفضة بالقبض اذا تفاضلا انها وبغيرها
 ما حبس فيها فبما يكون عليه بان يقولوا ما انكرت ان يكون العلة في الذهب الفضة
 انها ثمانية الاشياء كلها اثمان الاشياء لا تتعدى الى فرع وانما عرفت وجوب ضم
 الاثر الى الاما لا تباينها زيادة ما في الخلق على انصاف قالوا العلة في الاول
 انهم انما تباين في كونها حادثة وامن المعنى بجملة الحكم ويرونه معارضتنا
 ما اعتداهم ما وضعنا وهذا خطأ وجب فيحفظ وانما قلنا ان هذه العلة لا
 تأخذ فيها لان العلة في نفسه لا يحجب الاحكام وهذا الحكم معلول بالنص فلو انما يد
 ان الله تعالى اذا ان يعجزنا لم يحرمه فيعد لوزن عن موضع الكلام في المسئلة
 الى غيرها لان علة هذا الحكم ليس هو الحكم الذي تشاركه وانما يحتاج الى ان
 يتعارضها بجملة وجوب الحكم فيها احتلكتنا فيه بغيره كعوضها ولا كانت
 معارضة ساكنة ولا فرقت بين جعل علة المسئلة وصف من وصفها لا يعدوها
 ومن جعل علة ما حجب اوصافها فلما اتعنت علة ان يكون جميع اوصافها لا

من

المشاورا

تعدوها اتعنت ان يكون بعض اوصافها جملة لها بما لا يعدوها الى هذا لفظ الذي
 الدرك رحمه الله **فصل** ومن هذه الجملة ان يكون المتعدي حكم النص بغيره
 من غير تعدي لما ذكرنا ان عن التعديل التعدية لا غير ما في التعدي لا اذا
 كان التعديل غيرا كان باطلا الى الوجه الثالث من وجوه الشرط الثالث
 للقياس ان يكون الحكم المتعدي الى الفرع حكم النص بغيره من غير ان
 يتغير حكم النص في الفرع لانه اذا تغير حكم الاصل في الفرع يكون ذلك
 حكما اخر وشرط تعدد حكم الاصل الى الفرع ان يكون الحكم في الفرع
 كالجملة الاصل في الجواز والفساد والحمل والحرمة لا غير ذلك الحكم
 لانه اذا كان غير ذلك لم يكن الحكم في الفرع ابتداء لا بسبيل التعدية ومن
 التعديل التعدية لا غير ما في ان التعديل على وجهه تغير حكم
 الاصل في الفرع كان باطلا لعدم التعدية حيث **فصل** من ذلك ما قلنا
 ان الحكم للحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موصوفا
 مملوكا مقدورا والشرح وحقق في العلم بصفة الاصل وتعيين نقل المشرط
 الاصل الى ما خلفه وهو الاصل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو
 من اسباب القلة فاستقام حكمنا عنه واذا كان النص نافلا للشرط
 وكانت رضية نقل لم يقع التعديل لا بشرط ولا لابطال لانه لا غير
 محقق الى من التعديل الذي اوجب بغير حكم الاصل ما قلنا
 علم الحال بغيره ان لا اصل له بغيره ان لا بد منه للملك عندنا وعند
 الاخرى كجواز الم حال وموجبا لانه يجوز موصوفا بالاتفاق فيجوز
 حال الايض لان الاصل بشرط العلم بقصد توفيقه وبشرط الخصصة
 لا يثبت في العزبة فنقول بشرط جواز البيع ان يكون المبيع موصوفا
 مملوكا مقدورا بالاتفاق ولان صاحب الشئ وعينه روى هذا
 الى يوسف بن عمار عن حكيم بن حزام عن ابي عبد الله

البطل في قوله متى البيع ليس يحدى انما يحدى من السوق قال لا
 بيع ما ليس عندك فيدل هذا الخبر على ان شرط البطلان هو ان لا يكون
 عندك ليس محصورا عنده وليس محصورا له اذا كان في يملكه من قبل فليس
 محصورا ايضا لان بيع ما في الماز من التملك لا يجوز لانه ليس بمحصور وليس
 محصورا لان بيعه لا يبين الجواز له بل هو الذي عليه الممنوع من بيعه الا بغير
 والمعنى فيه انه ليس محصورا والتسليم فاذا كان شرط جواز البيع ان يكون
 المبيع موقفا على ماله موقفا كما ان يجب ان لا يجوز عقدا للمساواة لكون
 المملك منه موقفا ولكن جاز عقدا للمبيع بالخصصة لان الشيء عليه المملك
 نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وخصص المملك الى ما ذكره في البقرة
 عن صدقة قال اخبرنا ابن عبيد الله قال اخبرنا ابن ابي عمير عن
 عبد الله بن كدير عن ابي المنهال عن ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
 وسلم الحديث وهو يسلفون بالقبول التامين والدلالة انفسا عن اسلف
 في شيء وفي كمال معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما كان من
 منة الى ابن عباس ايضا قال تدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وهم يسلفون في القول التامين والدلالة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 السلام من اسلف في تحريم يسلف في كمال معلوم ووزن معلوم الى اجل
 معلوم ثم بالخصصة المملك بحثت بصفة الاجل كما ذكر في المعنى في ان الشرط
 الاصل في بيعه يد البهائم وفي القدرة على تسليم المبيع حقيقة انقل الى المملك
 الى ما يكون خلفه عن الشرط الاصل وقوم القدرة الاحتسابية بوصف
 الاجل لانه بالاجل يكون تادرا على اداء المملك فيه لا كفساد الاجل
 كما تستقام للاجل خلفه عن الشرط الاصل الا انك الذي هو القدرة
 حقيقة لان فوات الشيء الى خلفه كلما فوات فيجعل شرط جواز البيع

في

صلى الله عليه وسلم

لا يبيع

وهو القدرة موجودة انما يبقا خلفه وان لم يبق حقيقة لما كان محققا
 حركت الترخصة في المملك كما للشرط الاصل الى الخلف وهو الاجل فخصه
 وحيث هذه الترخصة فخصه بقيل من الاصل الى الخلف لا فخصه اشقاط
 لم يستقم تعليل الذي لا اشقاط للاجل في المملك لانه تغيبا لمحقق
 للملك الاصل فذا كوز التعليل على وجه يتفق حكم الاصل ولا في حكم الحال
 لجواز لا يخلوا ما ان كان المملك اليه تادرا على التسليم في الحال او لم يكن
 تادرا ما ان كان تادرا لا يجوز المملك لان التسليم شرع وخصه دفعا لاجته
 المتفليس الى بيع ما ليس عنده علمت روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان
 في المملك والوخصه استتبا حة الشيء مع قيام دليل الحرجة للضرورة
 والضرورة منها التي شرجه لانه لما كان تادرا امكنه الوصول الى الثمن بطريق
 آخر غير المملك وهو البيع وان لم يكن تادرا على التسليم في الحال لا يجوز
 حكم الحالك ايضا لوجهين اشأ الاول انفسا الى الحدة رجة لان رب المملك
 يظن اليه بالتسليم في الحال في العقد والمسلم اليه محتج بحكم الشرع والمناخ
 فخصه للعقد والاعتراض العقد عن مقصوده ولان المقصود حنة
 التسليم والتسليم ناكما كان المملك اليه عاجزا استمع المقصود ففسد
 العقد ومن ادنى الاجل اختلاف المشايخ وصادق الهداية ذهب الى انه
 شهيد قد ثبتت في غاية البيان وقيل المملك فيها طول في نسخ طريقه
 الخلاف وحاصله ما قالوا ان شرط جواز المملك فوجب ان لا يجوز كما
 لو استلمه المنقطع كالا وانما قلنا ذلك لان شرط جواز ان المملك يملك
 مثل المملك فيه وقت العقد وملك مثل المملك فيه وقت حصول التسليم
 ومنها زمان العقد وزمان وجوب التسليم واحدا فلا يمكن جمعها وذلك لان
 المملك شرع بطريق الترخصة في بيع ما ليس بمملك فلو كان الشرط عدم المملك

نخصته

وقت العقد واما شرط وجود المالك فيه وقت وقوع التسليم فليكون العقد
 صحيحا انما ان **ب** لم تزل ان المالك مخرج بطريق الرخصة فيما ليس يملك
 بل الرخصة لا يبيع ما ليس بمالكه لان بيع ما ليس بمالكه لا يملك بطريق
 العدة عندك فتخرج بطريق الرخصة وكان شرط عدم الحضر وقت
 العقد وقيام المالك وقت وجوب التسليم والمجرب بينهما فلو كان
 هذا كالمؤجل فليست اما قلنا ذلك لان الرخصة استباحة بعد الخطر
 فتصرف الى ما يضر الى الخطر والخطر انصرف الى المبيع فالبيع يملك
 اصد قوله النبي عليه السلام لا يملك من جراح التابع ما ليس عندك فكذا الرخصة
 فان **ق** سلمنا ان شرط جواز البيع عدم ملكه مثل المالك فيه وقت
 وقوع العقد لكن حقيقة ان شرطنا الاول مخرج والى التسليم ولكن
 نزله عموما لك وقت خياشمة العقد قدرا ثم هو ما لك بعد القبض حقيقة
 ولا نزل له غير ما لك في حيث انه غير ما لك وقت العقد قدرا شرعا للرخصة
 ومن حيث انه ما لك حقيقة بعد العقد كما تقدم اذ اعل تسليمه كان العقد
 صحيحا والى ما سلمنا ان شرط جواز البيع عدم ملكه وقت العقد حقيقة
 ووجوب وقت وجوب التسليم حقيقة لكن قلنا بانه ليس بشايب
 بانه ان لم يكن ما لك مثل المالك فيه وقت العقد بل لا اذ اجه علم ببيع
 المالك ليس ببيع ما لك بدخول راس المال في ملكه لان تسليم راس المال
 يكون شايئا انما يملك مثل المالك فيه نفعه وبه على تسليم المالك فيه
 انما جاء **ب** في الاول ان انزلته غير ما لك وقت خياشمة العقد فقد
 انزلته غير ما لك وقت وجوب التسليم وهو ما بعد العقد بلا فضل ولا
 وكذا شرط القدرة على تسليم المبيع بايع الاعيان وقت العقد لانه اذا
 لم يكن تادرا وقت العقد لظاهرا لانه لا يكون تادرا بعد العقد بل

فصل والخاص **ب** عن الثاني فيقول قوله ليس ما لك وقت خياشمة العقد
 لكن بصدور ما لك بدخول راس المال في ملكه مخرج لان ملك المالك فيه وقت
 وجوب التسليم ليس بشرط لعينه بل بشرط لغيره وهو القدرة على التسليم
 ويملك راس المال لا يقدرا على تسليم المالك فيه لوجوب اصد ان القدرة
 انما تثبت بما سطره قبض راس المال ورتب المالك الى عليه تسليم راس
 المال او لا هن لان تسليم المالك فيه انما يجب اولا اذ الباعث لان الثاني
 عين حق لكشرك في المبيع فوجب على المشتري تعيين حق الباعث في النفس
 والحق لا ينعين الا بالقبض وهذا المالك اليه لم يعين ترك رتب المالك في
 المالك فيه فلما يجب عليه تعيين حقيقة راس المال في تسليمه والتسليم والثاني
 ان راس المال غالبا لا يكون مثل المالك فيه لان هذا مع باق التبعين
 فلا تثبت به القدرة على تسليم المالك فيه والباقي يعلم في شرطه بقية الخلاف
ج ومن ذلك قوله في الخاطئ والمكسر ان فعلهما لا يكون نظرا العلم
 القصد بفعل النجس وهذا تعليل باطل لان بقا الصوم مع المشايخ
 ليس لعلم القصد لان فوات الكثرين تفيد الاحاد وليس لعلم القصد اثر
 في الموضوع تمام حقيقة العلم الا ترى ان من لم يوافق الصوم احدا لانه
 لم يشهد به يومه ومن لم يكن صائما والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فظا
 بالنسبة غايه مقولهما فلما ادى ومن التعليل الذي اوجب تفريق
 حكم الاصل في الفرض قوله انما هو في الخاطئ والمكسر ان فعل
 الاكل والشرب هما لا يكون فظا لعدم القصد الى الفظ وهذا اذ في
 ان فخر في هذا انك لا تستطيع راس المالك في الرخصة فغيره قولان احد
 لا يقدح كسبق الذي ب عند فتح الفم والثاني في فظ لان التحفظ فيه
 ممكن ولو باق فتقولان مرتين في الظاهر لا لفظا لان راس المالك
 اليه ليس ببادر الى هذا لفظ العذر في فيه قال ايضا في المكسر

منها الى البطلان
 اي في المصنفه

قولنا ان الطهي لا يقع في سقوط قصد شرعا وانما لا يقدر لان الاكراه في
 ذروة المكروه كذا في الوسيط فقال الشيخ وهذا تعديل باطل لان بقا
 الصيام في المجلس عليه وهو الثاني ليس لانه لم يقصد الى القدر لان فوات
 ركن الصوم وهو الاشساك يعلم احاد الصوم لا يحال لان الشيء لا يقصد
 بدون ركنه شرعا وليس لعدم القصد الى القدر اثره في سقوط الصوم مع
 تحقق عدم ركن الصوم وقد تحقق العلم بان لم يقصد الى القدر اذ لم يتناول الصوم
 في الاكراه وانما لم يشترطه لان لم يقصد الى القدر اذ لم يتناول الصوم
 الا يكون صائما فلو كان لعدم القصد اثره في سقوط الصوم لكان صائما بالطر
 الاول لان الثاني ثبت فيه شرط الصوم وفيما نحن فيه ركن الصوم وتاميز
 فوات الركن اذ كان من تاثير فوات الشرط وهو المنع لكن نقل الثاني
 لم يحصل فطران بقى غير معلول وهو قوله عليه السلام احدثت اي ضربت
 اذ اني في كل شر فليكن صومنا فما اطعمنا الله وسقاه وكنا في ايراد
 هذا البطل في هذا المقام فظن ان الشيخ اورد في ضبط التعديل
 بغير حكم الاصل في الفرح ثلثا بل ان يقول لا حكم في الاصل
 يعتبر في الفرح بل الحكم في الفرح مثل الحكم في الاصل على حدس ان في
 وصفا هذا البطل رحمه هو الذي ذكر عند مثال الثاني من الشرط
 ان اكل الثاني مغفورا لبعن القياس فاذا كان بعدد ولا بعن القياس
 لم يجز نقضه في كل الخاطئ والمكروه عليه ومقتضاه عند قوله من ذلك
 ما ثبت ان ذبيح هو نطق لان الفرح ليس بظهور للاصل لان تحذر
 الخاطئ والمكروه دون تحذر الثاني فانهم وروى الشيخ لكنه لم يحصل
 فطران بالحق متعبد بقوله وليس لعدم القصد اثره في سقوط
 فيما لم ندرج فيما يثبت **قوله** رعا هذا الاصل سقط فعل الثاني
 لان التسيان امر جليل عليه لان في ذلك سما ويا محضا فليس في

نقل

صاحب الحق فلم يصح لغناي حيننا لتعدية الى الخطا وهو مقصد من الخاطئ او
 الى المكروه وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه يكون تغييرا لتعدية امر
 هذا الاصل الذي قلنا وهو ان دخل الثاني لم يحصل فطران بالحق غير محال لقول
 لو كان نفس الثاني فخلوا لايصعب القياس ايضا الفرح بين الاصل والفرح
 لان الاصل وهو فعل الثاني سقط وجعل كما لم يوجد حكم وان وجد حقيقة
 لان التسيان امر جليل يقع في الان في الاحتياط ركنه الثاني في خلق الله
 عز وجل الا انك الى قطع نفسي لم تجد مني فان امرنا ويا محضا الصيام
 للتعبد فيه حسنة الى صاحب الحق وجعله في صلبه الى التسيان في حق
 صاحب الحق لانه هو الذي اخرج تكليفنا هذه التعبد عما ليس من فعله وهو
 فعل صاحب الحق الا انك الى خلق عليه الله ما اطعمنا الله وسقاه فكلنا الفرح
 وهو فعل الخاطئ والمكروه فانه وجد من عليه الحق من جهة البطلان ان هذا الفعل
 وجد بكسب التعبد وان كان من خلق الله فليست عينا على هذا اكل الله فلم يحصل
 ساقط الوجوه بكسب التعبد الا انك انما لا تلتزم به من المقتضى ما وصل المكروه
 الى باطنه ولولم يتناولون الا التسيان على نفسه لم يقع فيها الركن عليه فتعدية الحكم
 وهو عدم القصد من الثاني الى الخاطئ والمكروه يكون قد علمه فاسك له لم
 الما ثمة بين الاصل والفرح وهذا المقتضى والتعبد اذا صلحت قاعدة يلزم
 الاشارة على الحقيقة اذا زال التعبد لعل المرض اذا زال المرض لان المرض
 من صاحب الحق فيقول هذا اذا زال التعبد وهذا تقدير حسن لدفع كلام الخصم
 انكم ايوات النظر في هذا الفصل فله فطران **قوله** عينا ما ذكرنا هو **قوله** ونزل
 ان حكم النقيض في البراءة تحريم متناه وقد اثبت المقتضى فيها لاوجها ولا في متناه
 ان من التعديل الذي اوجبت تغيير حكم الاصل في الفرح تعديل ان في بالظني
 في الاشياء الاربعة من الخطا والعيور والقهر والمكروه في الاشياء الست وقد
 عر بيان الحديث في اول باب القياس مع البيان الثاني في التعديل فانه ان

نقل

حكم الارض غير متناهية بالمسوى الشرجي وهو الكليل على تقديريه بل بالقطع وتعدية الى
 الفرض وهو الارز وخرج من سائر المطلوبات يكون التعميم غير متناهية بالمسوى
 الشرجي لان اذا باع جنة لم يفتد او شفاحة بشفاحتين الا ان كان عند الخاتم
 كليل ثم بعد ذلك المخرجة فما اوضحها له ولا يقال لان من الحكم يتناهي
 في الخطم بالليل والمطلبة بغير المطلبة لا يجوز كليلنا فلو ان كليل جاز ولا الخطم
 بالقطع لا يجوز كليل ولا الخطم بغيره كليل لا يجوز لان نقول بعد الله تعالى
 الاجزاء في الخطم المطلبة بانفاجها فلا يمكن التناهي بعد ذلك بل فيها ومن غير المطلبة
 وان وجد الكليل وكذا لا يمكن التناهي بين الخطم ولا فيها او سبقها الاجزاء
 في الخطم دونها فلم يعتبر الكليل لعدم التناهي وقد مر سبيل الدوام غاية البيان
 ونكاح المسكن لانه الرخصة في اصول فقهاء لان الاجوز لتعليل رخص الدوام للاشياء
 الاربعة بالقطع لان الناحية المخصوص كلها انما هي حرة متناهية بالتساوي صفة
 الرخصة فوجب تعدية الحكم الى محال يكون للرخصة فيها مطلقة غير متناهية وهي
 المطلقة التي لا تفضل تحت المعاي وعرفنا ان هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم
 الرخص بغيره اذ الرخصة المستاجبة غير الرخصة المؤبد لا تترك ان الرخصة الثابتة
 بالوضع والمساواة غير الرخصة الثابتة بالتطبيقات الثلاث الى هذا لفظه
 في الامور **فصل** ومن ذلك قيام تعيين العقود بالمساواة انه ضروري
 حصل من اجله فضا الى محله مفيد في نفسه فيصير تعيين البيع هذا تعديدا
 للحكم الارشدي في الحكم الشرجي ان البيع يتعلق به وجوبه كمالا لا يجوزها
 البيع خارجيا لان وجوبها وجوبها كمالا لا يجوزها في الزمان دونها كمالا
 وبلا التناهي والاستبدال هي دون في تحمل تحمل الاعيان فيها وراة الرخصة
 وبلا التناهي هذا القضي يقضي عايفا بله اذا صحح التعيين انقلب الحكم شرطا
 وهذا تقديره في حق اي من التعديلات الذي اوجب تعديدا حكم الارض في الفرض قول
 زود والفاضل وانما به تعيين النفي على الدوام والذات في عقد المضافات

لم

كله

ونسوخها وعندنا لا تتعين بان قال يفتد من قبل هذا العبد فهو الدوام
 حتى لا يطالب المشتري بأداء ذلك الدوام وانما يسلم غير هذا ولا يفتد البيع
 بغيره قبل القبض وعند زود والفاضل يتعين حتى يجب على المشتري ان يفتد
 ويقتضيه البيع بغيره كما جازت البيع في تعديتها في العقود الفاسدة روايتان قال علما
 الدين في طريقة الخلاف والمختار عدم التعيين وقال في الاسلام في شرح الزيارات
 في باب من الوكالة بالبيع يكون على غير ما سئل ان الدوام والذات يتعينان
 في الية والوصية والمساواة والشركة قبل القبض فقدم ذلك ان ما قاله صاحب
 الهداية في الفصل الثاني من كتاب الشركة يقول خلاف المساواة والوكالة المضمرة
 الهداية لا يتعين الثمن فيها بالبيع وانما يتعينان بالقبض ويغبطون بغيره
 في كتابه الشركة من غايه البيان احاط الوكالة في العقود فيها لا يتعين قبل التسليم
 وفي تعديتها بهذا التسليم اختلاف المشايخ ذكره محمد الاسلام في شرح الزيارات ثم اعلم
 ان عدم تعيين الدوام والذات يوجب في حق الاشياء في الغيرة فانها تتعينان فيها
 وقد ذكرنا في وصفنا بالاتفاق ذكر الامام العياشي في شرح الجامع وقال في كتابه ابو
 المعين السفي في شرح الجامع الكبير في باب من اليمان مما يوجب الدوام في الغيرة
 اختلاف كذا في الدوام والذات يوجبها عند الاشارة اليها هل تتعينان في
 العقود ام لا قال ابو طاهر الدباس انها لا تتعينان وكذا في القياضي
 اي خازم وموقوف اكثر مشايخ باجم ونسبة الشيخ ابو سهل الشرجي في القياضي
 المشايخ وقال اكثر المشايخ اذا اشترى الدوام تعين وتلك من هذا المشتري انما هو
 غير هذا لعدم التفاوت بينهما وبين غيرها ففسر الشيخ ابو المعين قول اكثر
 بانها تتعينان في العقود جزوا لا وجوبا واشتدلت عامة المشايخ بحسنة الجامع
 وهي ما قاله في بعض عديك هذا بهذا الالف وهذا القول منها حكمة فيها
 لانه التصديق بالكل دون الدوام لان البيع سبب الملك لا يتعين وليس له
 ملك فيه الالف لانها لا تتعين واشتدلت اكثر المشايخ في هذا الحكم ايضا فقالوا ان

شرح عقود
 حرة وهي حرة
 بغيرها

العينة كما دأبها لما حوت الصدق بارأى لأن العقد المصدق بالصدق لا يلزم له أن يكون
 له العقد المصدق كماله وجوب العقد وهو يوجب كماله عند العنا أي العين البنية وكما فرض في
 البيع مضافاً إلى كماله لا لعدم الغيا ولما حكمه ضمناً دقة العقد وجوب التصديق به فبما
 اللائق وإن كان متعدياً ولكن كان المشترك الغيا وإن شاء سلم عنها وإن شاء لم يسلم
 وكان له عند وجوب العقد ربحاً وأحق الألف بكونه عن ملك المشترك وإن شاء وله
 العقد ضمناً العقد وقت وجوبه ضمناً إلى الألف بكونه للمشارك في العقد
 وجه **قول** في ذلك أن العين تعين العقد بالتعيين إن التعيين يصرف صدقاً لم يله
 ضمناً إلى صحة حصة في نفسه وله الألية على ذلك فيصير التعيين لتعيين البيع أمّا
 اقلية المصنف فظاهر الألية عاقل بالية والألية بما يعقل بالبيع وكذا المحل لأن
 العقود محل لتعيين ولهذا تعيّن في باب التعيين والعقد بغيره والنية والنية
 وقبول المحل لا يختلف بين تصديق وتصديق وهذا تعيّن بعد القبض والمصنف
 ولا يهمل على التعيين لأنه تصديق خاص بحقه وله وبين الغاية بين وجهيها
 أن العقد على قدر تعيين العين يبقى بقاؤه ويتغير بغيره والثاني أنه لو لم يتعين
 وجه الدراع دنا في الذمة فربما حوت المشتري مخلصاً ولا يكون البايع أحق بالمبيع
 عندكم فينبغي أن البايع لا يجرى فيه تعيين العقود كالكليات والموزونات وإنما
 قبل الشئ بقوله غيبه في نفسه لأن التعيّن يتبع الغاية فإذا كان في صدر الألف
 وهذا يجوز مشراً بعد نفسه لا يصح لعدم الغاية فلو اشترك عبده في نفسه من عبده
 غيبه لأنه تقيده انقسام العين عليها وكذا إذا اشترك ربها من مضافاً
 جاز لأنه تقيده لا بدقة الشرا كان المبرك له وقبل الشرا كان يكون بينهما فقال
 الشئ هذا مذهبنا في الأصل الذي قلناه قال في ذلك أن العين بقولها تصرف حصل
 بين أهله مضافاً إلى محله غيبه في نفسه فبصير تعيين البيع تعيّن بملك الأصل
 في البيع والأصل هو البيع والملك هو التعيين والعقد هو العقد وذلك لأن البيع
 في جانب البيع وهو المبيع وهو ملكه لا المشترك بغير البيع لا وجوبها بالبيع بل بغيرها

جانبه

د

قبل المبيع بشرط صحة البيع لأنه لا يصح بيع المعلوم وحكم البيع في جانب العين
 وضحت العين في ذمة المشتري ووجوبه في الذمة معاً بالمبيع حكماً للبيع ولو
 تعيّن العين بكونه أن يكون الثمن شرطاً للبيع الحكم أن التعيين يقتضي
 سبق القبض والبيع دليل الشرط وحكم الشيء يعقبه وإقراره فكان الشرط
 والحكم على طرفي تعيّن ثبوت أن ما قاله تعيّن بملك الأصل في البيع وقد
 استدلّ الشيخ على أن حكم البيع في جانب الثمن وضوبها وضوبها معاً
 بعقد البيع وهذا المعنى لا لأن أعني الوجوب والوجوب بالعقد حكم
 حكمه الصانع ليس متعلق بعرض الضرورة بوجوبه فلا يثبت من الدلالة
 فقال أولاً بدلالة وجوبها في الذمة دونها بالضرورة أي بدلالة ثبوت
 الائتمان في الذمة حال كونها دوناً لا تخيلاً من غير أن يكون محلاً لضرورة
 خاصة إلى ثبوتها في الذمة يعني أن الدليل على أن وجوب الائتمان في الذمة
 أصلاً الصانع لا ضرورة ثبوتها في الذمة بلا ضرورة كما إذا اشترى شيئاً
 بدراهم غير عين وعلى بل أو لي كسبه أو صدقاً أو بين يديه أو رابع
 موصوغة وصلى ملك له صبح الشر أو وجب الثمن في ذمته فلو لم يكن وجوب
 الثمن في الذمة حكماً أصلياً بل كان متعلقاً بالارض لم يصح الشر إلا
 عند عارض العقد وحيث صبح الشر لا يخلو لوجوب الثمن في ملكه ذلك
 أن وجوب الثمن في الذمة بالعقد حكم أصلياً وكذلك وجوبه في الذمة
 بالعقد حكم أصلياً أيضاً لا تركه لأنه لا يشترط قيام الثمن في ملكه عند
 العقد ولو كان وجوب الثمن لا بالعقد لا لاشتراط قيامه في ملكه عند
 العقد كما لا يشترط قيام المبيع عند العقد فلو لم يكن وجوب الثمن في
 الذمة ووجوبه بالعقد كما أصلياً لما جاز العقد بلا ضرورة ولم يحسن
 إلخ لم يكن الثمن قائماً ملكه كماله البقرة ولو كان كذلك لكان الشرع كما في
 البقرة لأنه لا يبيح بيع ما ليس بغيره إلا أن يرضى في السلم فحكم

له

من هذا التقدير ان قول الشيخ دوننا بالضرورة يقع احترازا عن العلم لان
 الاصل في المبيع ان يكون عينيا لا دينيا وشعر المسلم فيه على عين دينيا
 في الذمة ثبتت بخصه ضرورة دفع حاجة المفايس الا انما اُصلد
 وقال ثانيا وبلا لاجزا لا استبدال بها هي دينون ولم يجعل في حكم
 الدينين فيها وراء الوضعة يعني ان الدليل الثاني على ان ثبوت الائتمان
 في الذمة بالتقدير دوننا حكمه اذ لم يثبت بعرض المقدور وجا
 الاستبدال بالائتمان وهذا لان التصرف في الائتمان قبل القبض يجوز في
 المبيع المتقول لا يجوز وفي العقد لا يجوز ايضا عند محمد ولو كان ثبوت
 الائتمان في ذمتنا في الذمة بطريق الضرورة لم يجز للاستبدال بها كما لا يخفى
 الاستبدال بالعلم فيه لان ثبوت دينه في الذمة بطريق الضرورة والاصل
 فيه ان هو العينية لكونه عينيا ثبوت بطريق الضرورة يتقيد بتقدير
 الضرورة ولا ياتي في موضع الضرورة يعني العينية في العلم فيه في علم موضع
 الرخصة صولما استبدال فلم يجز للاستبدال كما لم يجز في المبيع للمعين
 قبل القبض فلما جاز الاستبدال بالثمن فانما الاشتراك بالثمن
 قبل القبض جاز ولا ان ثبوت في الذمة امرا اصلي للضرورة ولو
 كان ضروريا لتقدير الضرورة ولم يجز الاستبدال وكيفية الثمن
 حكم العينية فيها وراء الضرورة كما في العلم فيه وهذا معنى قوله ولم يجعل
 في حكم الاعيان فيها وراء الرخصة الي لم يجعل الائتمان في حكم الاعيان
 في غير موضع الرخصة اي الضرورة والثالث ثالثا وبلا لانه لم
 يجز هذا النقص بقبض ما يقع عليه يعني ان الدليل الثالث على ان
 ثبوت الائتمان في الذمة دوننا حكمه اصلي ان نقص الدين لا يجز
 بقبض ما يقع عليه المجلس وهو المبيع وهذا لان الدين النقص من
 المعين لا لانه ان فيه حكمه مقطوع الثمن بانجوت عن انفسه على معنى

تعبا به

ان المطالبة في الدنيا لا ينبغي ولا ينفع دفع عينه بل ينفع دين لا يجوز بلو
 كان ثبوته في الذمة امرا ضروريا لا اضليا لثبوت العلم فيه في الذمة
 لا يجوز بقبض ما يقع عليه كما في العلم فيه حيث يجوز بقبض ما يقع عليه
 المجلس وهو راس المال فلما لم يجز النقص في ثبوت الثمن دين علم
 ان ثبوته في الذمة امرا اصلي للضرورة وهذا تقديره لو لم يفت كلام
 الشيخ ولكن لقائل ان يقول غايه في الباب ان يكون ثبوت الدرا
 في الذمة دينون امرا اصلي للضرورة ولكن لا يلزم ان يكون من ذلك ان
 لا يميز تعيين النقص اذ لا يجز لانه لا منافاة بين تعيينها وثبوته
 في الذمة امرا اصليا ومعنى قوله الشيخ ما في راجع اليه الثمين انقل الحكم
 شرطا ان النقص لم ينعقد بثبوت تعيين بلزم ان تكون مما كلف لوقوع
 العقد فيه والحق شرط لوقوع العقد لراعي وجوه قبل العقد او
 معه كشرط كل عمل من عبادة او مباحة وحكم الشيء اثره ثبت به
 لاجتماع السابق فكان الشرط والحكم على طريق تعيينه في اقام
 تقدير حكم البيع وهو التعيين الى الائتمان بتقدير حكم الاصل في الفرض
 بانقلاب الحكم بشرط وضوحه فانهم ثم اعلم ان الشيخ ذكر كثر
 سلك علمه تعيين النقص في المفاضات في عامه دفع كلامه المضموع
 على ما نحن فيه الى الطام استدراكه منقول والاربع والاربع ان لا ينعقد
 عقد المفاضات خلافا لفرق وان فسخ لنا ما روي ابو داود في نسخة
 وقال حدثنا موسى بن اسماعيل ويحيى بن محبوب قال حدثنا سفيان
 بن عزي عن سعيد بن جبيرة عن ابن عمر قال كنت ابيع لابي بالبيع
 نبيع بالدينين واذا الدارهم وبيع بالدارهم اذ الدارين اخذت
 من هذين راخطي هذين من هذه فاشتريت رسول الله صلى الله عليه وسلم في

مصر

في المطالب

بيت حصصه فقلت يا رسول الله اريدك ان اتيك الابل بالبيع
 ثانيا بالذئب وخذ الدراع وبيع بالدراع تأخذ الذئب وتأخذ هذين
 هذين واعطىني من هن عال رسول الله لاني ان تأخذها بغير
 نوعها ما يتفرقا ويملك شيئا ثالث الخطائي في شرح النون في معنى قوله
 عليه السلام لاني ان تأخذها بغير نوعها الى لا تطلب فيها الذئب ليكون ذلك
 ربح عالم يخبث واشترط ان لا يتفرقا ويملك شيئا لان افضله الدراع
 من الذئب يصره وعقد العرف لا يصح الا بالقبض فحجة الاستدلال
 بالحدث ان النبي عليه السلام جاز استبداد احد النعدين بالآخر قبل القبض
 وهو من حطفا فدل ان النعدين لا يتبعين فلو عتقت لم يجد
 الاستدلال كما لم يجد استبداد المبيع قبل القبض والحرج باطلانه
 بتبطل المعينة وغير المعينة والمقصود من المسئلة ان النعدين في
 اعماضها لما شربها المتأخرات فغير حصيدا فاذ لم يكن مفيدا لا يصح
 كنعين السحيت والكليل لانهما قلت ذلك لا المطاوعة شرحت بتلك
 مال مقصود باذنا ما في مقصود لان المبيع ما لم يقصود يجب ان يكون باذنا
 مال مقصود بصورة الدراع ليست ما في مقصود بل معناها ما لم يقصود
 لان المال المقصود ما يكون منتفعا به انتفاعا مقصودا او صورة الدراع
 ليست منتفعا مقصودا بل معناها منتفعا انتفاعا مقصودا
 منتفعا التوشل الى الاشياء والنعدين في معنى الدراع وهو التوشل
 غير حصيد لان التوشل من الدراع ودراجه اخر سواه فليكن التوشل
 في المعاني ما شرحت بها المعاني فمفيدا فلا يصح ان تأخذ
 لم نلتزم بان الدراع والذئب غير منتفعا انتفاعا اخر سوى منتفعا
 التوشل بل تنتفع به غير ذلك كمنفعة التزئين والتجمل وجعل المنفعة

في المعاني
 استغناها

انتفاعا

بنوع

تقوم بصورة الدراع والذئب فيكونت صورة الدراع والذئب معا والذئب فيكون
 ان الدراع والذئب فيكون منتفعا سويا منتفعا التوشل لكن لم يثبت
 ان التوشل بالنعدين ليس كذلك من التوشل بالمطاني لا يترك ان المطاني
 وقع العود ووقع فوات القدرة على التسليم والمعين ليس له عود ولا
 وقته فوات القدرة على التسليم فكان التوشل بالنعدين أكثر نكاح
 النعدين مفيدا والدليل على ان صورة الدراع والذئب منتفعا انتفاعا
 منتفعا والمعين لا يقوم الا بالصورة فكانت الصورة منتفعا ولان الملك
 ثابت للمشتري في الدراع والذئب فيكونت ثبوت ما له معين وهذا نوع
 ثابت فكان النعدين مفيدا ولان النعدين ثبوت بين البديلين لان المبيع
 عين والتسوية بين البديلين نوع ثابت كما في تسوية العود فكذلك انتفاع
 الاول والثاني في جامع النعدين لا يميز الا في وقت البيع بدراجه
 تعدد مشتري اليها وبين البيع بدراجه غير مشتري اليها على هذا وان الناس
 في اسواق المسلمين من غير يميز بين احد من هذه في الدراع والذئب
 منتفعا انتفاعا آخر مقصودا سوى منتفعا التوشل او كان التوشل
 بالنعدين اكثر من التوشل بالمطاني لكانوا في وقت البيع والتسوية
 والتجمل تابعة ولو لم تكن تلك لم تكن صورة الدراع والذئب معا لا اصلا
 انتفاعا ولا مقصودا والاحتجاج عن قوله ان المعنى يقوم بالصورة فليكن
 نعم لكن يقوم بدون الصورة الغيبية فانه اذا كان دينا يقوم بالصورة
 انشئت لكن بدون الصورة الغيبية فلا يلتفت الى الصورة الغيبية
 والاحتجاج عن قوله ان فيها ثبات ما لم ينعين وهذا نوع ثابت فكذلك نعم
 لكن ليست بذاتية شرحت بها المعاني فمفيدا لان المعاني انتفاعا ثانيا
 الملكة انما المقصود باذنا الملكة انما المقصود بصورة الدراع والذئب
 ليست بل مقصود فليكن ثبات الملك فيها ثابتا شرحت المعاني

هذا

يذ

فان فيه توبة من البدلين قلنا لا في الم ان توبة بينهما بل فيه
 توبة التوبة بانه المبيع عينه ما لم يفسد ولو بغيره التبعين صان المالك
 المقصود فقا بنا بما ليس بمقصود فليقم به التوبة واما لم يصح التبعين
 صان المبيع كله فقا بما معنى الدراع والدرا يورثني الدراع والدرا يورثني
 مقصود بغيره لان المقصود فقا بما المالك المقصود يتحقق التناهي كما
 سائر العقود فلم يرد في تحليل المالك بالمال لطلب التناهي في تحليل المالك
 فيطلب نوع فاقول وفي صحة التبعين نوع فاقول فان قلت يرد علينا
 ما قلنا فيهما ما قاله الجاحز البدار واما ان يثبت هذا العقد بهذا الترتيب
 وهذه الدراع فها صدقة فبا عهدها يرد المصدق بالكفر ولا يلزمه التصديق
 بالدراع ناولا لانها تثبت لم يلزمه التصديق بالمال لان المعلق بالشرطين لا يلزم
 بوجود احداهما والشرطان معا الباع والكفر ويصح الدراع وتذنا قضت ايضا
 في كلامكم حيث قلتم يلزمه التصديق بالكفر ولا يلزمه التصديق بالدراع ولو
 تثبتت لزمه التصديق بهما صحف ولزم تثبت لم يلزمه التصديق بالانزوم
 التصديق باحدهما دون الاخرين فحق ومنه ما نص في الجاحز الضعيف اذا
 اشترك بدراعي مضمونة وقدرتها لا يطيب لم يلزم في التبعين لخاصة بها
 ما نص قلنا في الضمان اذ بان آخر ديننا اربع عشرة دراهم ثم استحق
 واحد من الدراعي بوجه يفسد الدين اذ كره الدين وقدرنا بلام العهد فيعرف
 ان ذلك الدين روضها اذا باع عين بدراعي ورطل من خمر كان للمشتري
 ان يشترط عين ذلك الدراع من المالكين كذا قلنا على التبعين قلنا
 اما الجواب عن كل الجاحز فنقول شرط الخمر قد فسد وهو الباع بالكفر ولا
 الدراع لان المبيع نقلي هذه الدراع رضى النوح والعقد وان لم يتعاق
 في حق الاستحقاق لكن لزمه التصديق بالكفر لا غير لان التناهي عينه
 خلاف الدراع فوجب التصديق بالكفر دون الدراع والجواب عن مثله

الطام

الضعيف قلنا اذا تعد من الدراع المضمونة كان للعقد تعلق به وان لم
 تعلق عينه حتى لو اشترك بدراعي غير مضمونة وقدم الدراع المضمون
 لا سلم انه لا يطيب لم يلزم وهذا ان يقول الدراخي المثلان ذلك
 على اوجه اما ان يشترط اليها وينقذ منها واما ان يشترط اليها وينقذ
 غيرها واما ان يطالب اطلاقا وينقذ منها او يشترط اليها وينقذ
 منها وفي كل ذلك يطيب لان في شرط اليها وينقذ منها ما لا يشترط
 اليها لا تفيد التبعين فيستوك وجودها وعدلها الا ان تتأكد بالقد
 مني بالمال على الحق ما رواه النهول لا يطيب الدراع بكل حال المشبهة
 الخمر وقد مره كتاب الغضن غاية البيان واحاطت له الضرف
 فيها ورايت ان بناء على ان الدراع والدرا ناول على تعين في العقود
 السابقة ام لا على احك الدرايين لا تتعينا في فعل هذه الرواية
 ينصرف الامار الى جنس الدينار ومع الرواية الثانية تتعينا لان
 العقد الفاسد يشبه القصة والدراعي والدرا ناول تعين في باب
 الغضن فلا يرد ما تشبه الغضن علينا والله اعلم **قوله** قلنا
 ان نفي قلنا التبعين والظواهر انه يجوز في كذا في ان من شرطه
 وهذا بغيره بتقييد لا خلاف مثل اطلاق المقيد هذا وما اشبهه بغيره
 للحكم في الفروع استلزم النافي الا ان في العين والظواهر الجواز التقييد
 وعلاوة ذلك مستحسن كذا في شرطه الا ان كان كافي لتمام الامان
 في كفارة القتل لانه محسوس في كذا في الشرع وهذا تقدير بتقييد
 الاطلاق لان الوثيقة مطلقة كفاية العين والظواهر وعن قديم الزمان
 فاذا استلزم الايمان تكون عقيدة بالايمان وهذا تفصيل فلا يجوز التغيير
 بتقييد الاطلاق كما لا يجوز التغيير لاطلاق المقيد بان يترك كفاية
 القتل لا يوطئ فيها الايمان لانه محسوس في كذا في الشرع والظواهر

ن

والله اعلم ولا يجرى ان ينفذ ذلك لان يقول هذا كلام حكمي يصالح دفعا
 لكلام الخصم لان تنقيح المطابق لا يجوز كاطلاق المقيد ولكن ايراد الظاهر
 في هذا المقام ليس بمغيب لانه يلزم منه ترك المحقق وخروج الى كلام
 آخر فلا يجوز لان البحث فيما فيه تفسير حكم الاصل في الفسخ ولم يوجد
 يتغير حكم الاصل في الفسخ مع تعليل الحكم لان الحكم في الاصل هو كذا
 القتل استعرازا بالان في التفسير وهذا الحكم في الفسخ هو كذا في المصن
 والظاهر ان ياتي بعد التعليل كما في الاصل فاذن في قول الشيخ هذا ومن
 اشبهه بتفسير الحكم في الفسخ **فقط** ونص في ظاهره والدمي عندنا حتى
 نصا وتغييرا للصورة المتناهية باللفظ في الاصل الى اطلاقها في الفسخ عن
 الغاية ظاهرا والدمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحترم الوطئ وعندنا ان قضى
 يصح حتى انه لا يحترم الوطئ وذلك بانه نفي حرمة لان الظاهر حكم حرمة
 الوطئ والكافرا اصل الحرمة الوطئ فيصير طهارة كما يصح طهارة فيما ساع
 المسلم لانه يصح طهارة كما يصح طهارة ثلثا هذا فتغير الحكم في الاصل هو
 طهارة المسلم في الفسخ وهو طهارة والدمي فلا يجوز بتفسير حكم الاصل بالتعليل
 لان التعليل لتعدي حكم الاصل الى الفسخ لا للتفسير فاما تغير حكم
 الاصل اللفظي التعدي وانما قلنا انه بتفسير حكم الاصل لان حكم الاصل
 مبني على الحرمة فمقتضى الكفاية متناهية بها فحكم الفسخ يثبت الحرمة
 مؤبدة غير متناهية باللفظ لانه لعدم كون الكافرا ههنا للكمالات لان
 فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لها والواجب على المظاهر اذ
 لم يقدر على الاعتناء بالصوم وعبادة فمقتضى ان يصح من الكافر
 اصلا فليكن حكم الاصل في الفسخ لا لما لان الحكم في الاصل متناهية وفي
 الفسخ ليس بمتناهية فان قلنا لان الحكم في الحرمة في الفسخ ليس بمتناهية
 بل هي متناهية لان الكافرا اصل للتكفير بالتحريم وكان في الحرمة متناهية

س
س
س

تغيير

في الفسخ ايضا فلا يجرى بتفسير حكم الاصل في الفسخ قلت سكتنا اصل
 للتفسير لكن لان الحكم في الاصل للتحريم على وجه كلفه الصوم والواجب
 ما يحسن تحريمه لانه الصوم لا يحرمه مطلقا بل يحرمه على وجه كلفه الصوم
 شهرين متتابعين والكا فليس باهل للتحريم بخلاف الصوم المتناهية من
 الكفر والعبادة فصحة ما قلنا من تفسير حكم الاصل في الفسخ وقول
 الشيخ عن الغاية اي عن الغاية **فقط** ومن ذلك ما قلنا في الفسخ
 هو نطقنا فاما اذا خالفه فلا اي من وضع الشرط الثالث للقياس على
 قلنا في الفسخ هو نطقنا وهو الوجه الرابع من الوجه الخمسة التي تضمنها
 الشرط الثالث في قوله وان تعد الحكم الشرعي الثاني بالقياس بغية الى
 فسخ هو نطقنا ولا نص فيه وانما شرطنا التعدي لانه يتعدى الحكم الى فسخ
 هو نطقنا لان القياس بتعدي حكم الاصل الى الفسخ بوجوه مثل علته
 الاصل في الفسخ ما اذا فصل مثل علته في الفسخ فيصير التعدي فاما خالف
 الفسخ الاصل بان لا يوجد مثل علته الاصل في الفسخ لا يكون نظير الدال
 فلا يصح التعدي **فقط** وذلك مثل ما قلنا في تعدي الحكم من التام
 في العترة الى الخاطي المكنون ان ذلك ثبت متناهية **والفقد** في الخاطي دون
 القدر في التام من نصنا بتعدي الى ما ليس بنظيره اي خلاف الفسخ دون
 الاصل مثل ثلثه في تعدي الخصم حكم التام من نصنا وهو علم العترة الى الخاطي
 والمكره حيث قال لاقتضا عليها كما لا يقتضي على التام من الاكل والشرب
 لانها معدودان كالنسيء قلنا ان عدم العترة ثبت في التام من حيث من
 الله تعالى عليه لغيره قال عليه السلام انما ايسر ما كل وشرب فليكن صومنا
 التسرع فانما اطعمه الله وسقاه بيبانه ان الشرح سكب فعل التام من نصنا لعدم احتيا
 في النسيء اصلا ووضوحه من قبل من له الحق والقدر في الخاطي والمكره
 ليس من قبل من له الحق بل هو صنفان الى العبادة وهذا المكنون طاهر

يكون الفسخ نظير
 للاصل في ثلثه
 مثل حكم الفسخ

و

وكذا في الخاطي لان الخاطي وقع كما وقع المصطفى في شوكه فليس له ان لو بالغ
 في الاجتهاد واحتياطه في الاحتياط لم يقع فيه وهذا واجب الشرع الذي
 والقارة مع الخاطي اذا وقع منه القتل خطأ غير ان الامر في تقيدها
 بقوله عليه السلام وقع من امني الخطأ وليس انما استكرهوا عليه والمواز
 الحكم لان ذات الخطأ والاكراه ليس تقع ذنب ما قلت ان القدر في
 الفروع دون القدر ولا لاصل فلم يكون نظيرين فلم يصح التعبد بها ان
 نغول القياس انما يصح فيها ان كان فعلا لمعنى وهو متفصضا لان بقاء
 صوم الناس في وضوهم المتأني وهو المفطور معه ومن القياس كما قلنا
 في بيان الشرط الثاني فلا يصح في الخاطي والحكم في الناس كون حكم
 الناس معه ولا عن القياس وهو صورة الخاطي متفصضا في جوده الحارة
 من غير قصد الى الاضرار الاوجه في كلام الشبهة ان يقال ذلك مثل
 ما قال منجى في تعديه الحكم بين الناس مكان قوله مثل ما قلنا لان خلاف
 الفروع الاصل فيما قال القاضي الاجاب قلنا وكان الاول ان يقول الشبهة
 في عدم الفطور وان قولنا الفطور ويقول في بقاء الصوم لان تعديه حكمه
 لا يقتل الى الفروع عدم الفطور عند ان يقع وفي بقاء الصوم لا الفطور فانهم
 وقال شمس الدين السرخسي في اصول فقهه لا يكون تعليل النص الواردة في
 الناس في القدر ليعتد الحكم به الى الخاطي والمكروه لان الفروع ليس ينظر
 في الاصل فعلا وفي دون فخذ الناس فيها من المقتضون بالحكم لان غرض الخاطي
 لا ينبغي عن تعصبيه من جهة تدرك المبالغة في التحريم فخذ الحكم باعتبار
 منعه وهو متفصضا في العباد فلا يجوز تعديه الحكم للتعليل الى ما ليس
 بنظيره الى هذا لفظ شمس الدين **والجواب** في حكم التيسر الى الفروع في
 شرط التيسر وليس بنظيره لان التيسر يتلوه وهذا يظهره وعقل اى
 تحدى لان فقه حكم التيسر وهو اشتراط التيسر في الفروع قال لا يصح

قد
 قد

الوضوء

بلانية فيما قلنا على التيسر لا طهارته حكمه كما لنص قلنا الفروع ليس بنظير
 للاصل فلا يصح التعبد بغيره لعدم المماثلة لان التيسر يتلوه في ذاته ولا
 ظهر من واما جعل تطهيرا حالة الضرورة بالتيسر بخلاف الوضوء في أنه طهارة
 في ذاته لان الماء خلق طهورا لكم يؤخذ الماء في الوضوء ولا لاصل فلم
 يصح التعبد به وهذا القيل فلو انزلنا من السماء ماء طهورا قال في
 الكشاف في سورة الفرقان عن احمد بن يحيى الطبري ما كان طاهرا فافعه
 فطهره لغوين وباقي الذين في مكة غاية البيان **فوق** وقاروا
 انتم عندئذ جرحه المصاحفة من الحلال الى الحرام وليس نظيره انيات
 الاكراهية قلنا ما عندنا من الحلال الى الحرام لان الوطء ليس باصل
 التحريم خلا كما ان اوجها ما الاصل هو الولد المسقوق لكرهات
 البشر فيما خلق من المكاتب تحدى اليها الحرامات كما انها صاروا شخصيا
 واصلا فصارت اباؤهم وابنائهم وبناتهم وبناتهم قتل
 احكامهم وبناتهم ثم تعدي ذلك الى سببه وهو الوطء فصار عا ولا يعين
 الاصل فلم يكن تحصيله لمعنى في نفسه وهو الحلال ولا يطل الحكم لمعنى
 في نفسه وهو الحرام وهذا ايضا من الشبهة على منعه عما ذكر من
 الاصل وهو تعديه حكم الاصل الى فروع ليس بنظيره لا يجوز فقال القاضي
 ما تضمنه اصلكم هذا لانكم عندئذ حكم حرمة المصاحفة من الوطء الحلال
 الى الوطء الحرام حيث قلتم ثبتت بالزنا حرمة المصاحفة كما ثبتت
 بالوطء الحلال بحكم البضع او بكل اليمين واما ثلثه بن الحلال الحرام
 فليعلمه تعديه حكم الاصل الى ما ليس بنظير **فقال** الشبهة في جوابه
 نحن ما عندنا حرمة المصاحفة من الوطء الحلال الى الوطء الحرام تعديا
 بل اثبتنا صدق الحكم في الزنا اضافة للسبب عقام الحسد بانه ان
 ابن الزنا سببت لاشوال الماء والماء سببت لذلك لانه القاء البذر في محال الخرب

ان

حتى

ومع الإيضاح لا ثبات في الحكم هو الأصل في جميع المقاصد حتى وهو العا ليدن
 جميعا كما قال تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والنعاس فينبعث
 أو كما حرمه المصنف بن الوليد ومن الذي ينجح من عليه أصول الواطئ
 وضروعه وأصول المخطوطة وضروعه ثم تعدت هذه الحجة من الولد إلى
 أبيه وأمة فصلا في أصول كل واحد وضروعه كما قول الآخر وضروعه في
 على الواطئ أما في المخطوطة وبيننا وضروعه على المخطوطة أما في الواطئ وأما في
 كما في الولد المختلج بالوطئ الحلال لا لم ينع من الولد المختلج بالوطئ عضي
 في حق الله عز وجل لا اختيارا ولا في وضوعه ولم يولد منه بعد حتى العباد وكنها
 صاروا على الحيوة كما مات البشر من القضاة والشها ذرة ومن جملة تلك الكلمات
 خروعه المصنف فثبتت أيضا ثم تعدت هذا الحكم وهو حرم المصاهرة إلى
 سلب الولد وهو الوطئ لأن السبب إذا كان أحرا اختيارا يقع السبب النظام
 مقامه كما لشرف مقام المستقر والخلاق مقامه الذي هو في تكديل المهر إلى باب
 العلق وهذا لأن علق الولد أمضا بطن الأب وقف عليه أي يكون أم لا يكون
 فلا يضا والوطئ هو السبب تماما مقام السبب وهو الولد صا والوطئ عا هلا
 في اثبات المصاهرة بمعنى الأصل الذي هو الولد في تخرج تخصيص الوطئ في
 اثبات المصاهرة بمعنى نفس الوطئ وهو الحلال لم يضا بطلان الحكم المذكور
 وهو حرم المصاهرة بمعنى نفس الوطئ وهو حرم الوطئ لأنه حينئذ يكون
 أن يكون الوطئ عا هلا في اثبات الحكم بسبب الأصل وليس كذلك بل
 الوطئ عا لقيام مقام الولد في نظر المصاهرة وهو الولد لا الوطئ
 كما لشراب لما في مقامه المصاهرة في الوطئ وهو التوثيق وبما في التقدير
 بين جرمنا وجهه التي في ميثاق باب الهوى **قوله** وصار هذا مثل
 قولنا في العصب أنه من أشباه الملك تنع لوجوبه من العصب الأصل
 فثبتت شروط الأصل فكان هذا الأصل تنع عليه في الخيرات التي تليث

منها ص ٤

في المصاهرة
 في المصاهرة
 في المصاهرة

على الاحتياط فثبت النسب في ميثاقه من الاحتياط فوجب قطع عند الاحتياط
 أي قضا وقولنا في الباب حرمه المصاهرة بالوطئ حيث قلنا باثباته في تنع
 الولد لأصالة الزنا مثل قولنا في العصب أنه يوجب الملك المقتضوب
 للعصب تنع لوجوبه الضامن عليه كليا لجمع العدل والميل في ملكه قبل
 وأصله لا ينطبق في الشرع لأصالة في العصب من حيث أنه لا مال الغير
 عداونا وظلما فثبت الملك للعصب في المقتضوب بشرط الأصل وهو صور الضمان
 عليه وقدر البين في أصل العصب في باب الهوى مقتضى في شرطه فكان
 هذا الأصل وهو قبح السبب مقام السبب في حق عليه في عود صور البنوا
 كالنكاح أقيم مقام الوطئ في حرمه المصاهرة وهو سبب الوطئ وكان لوم أقيم
 مقام الحديث في تنع في الطهارة وهو سبب الحديث لكن هذا في ميثاق على
 الاحتياط كالخيرات الأثر في النسب كحرمه وضوعه شبهة علمه الذي أثنى
 بوجوده أصله وصفي علمه في الأصول من القدر والجنس فكذلك في حرمه
 الباب في باب الحجة فثبت حرمه المصاهرة بالوطئ الذي هو سبب الولد
 فادفع بهذا القدر في سؤالهم في السبب كيف أثبت حرمه المصاهرة وأثبت
 نسب الولد لأن النسب الاحتياط في ميثاقه مثل ما احتياط في باب الخيرات الأثر
 أن النسب لا يثبت بالوطئ الحلال كما في الولد المولود على الهوى لم يزوج وولي
 الخيرية قالوا إن ثبتت بالوطئ الحرام فلا حرمه وجب قطع نسب ولد الزنا
 على الزنا ولو ثبتت فيه منه لا شبهة إلا في باب الخيرات في باب الخيرات
 حيث لا يذكرون أنهم في ذلك نص في الولد فوجب النسب شرعا لهذه الخيرة قال
 عليه السلام الولد للغاش وللغاش هو الخيرة **قوله** واليتم ما هذا أن هذه
 الخيرة لا تتعدى إلى الأخوات والأخوة وتكون أن التعليل كما يعمل في تغيب
 للأصول وهو امتداد في التحريم أي لا يلزم عما قلنا إن الأصل في حرمه المصا

لا

أه من

ه

على الأصل

هو انه لا يتم تنقلك الى الابوين ثم الى اطفالهم كالتقليد الحثيوي حتى يوحى اليه
 لا تنقلك الى الاخوات والاخوة وكجميع من الاخام والفتيات والاخوات والامهات
 فكان ينبغي ان تنقلك الى هؤلاء ايضا فيكون لغيرك كغيرها ويكون اخيرا كغيرها
 ويكون جميعهم داخلهم كغيرها وخارجهم كغيرها وفصلتها من خارجها
 الشيخ عني بقوله لان التقليد لا يعلم تغييره ولا لا يقبل بمعنى لو تعدت الحصة الى
 عددا يلزم تغيير حكم الاصل في التغير بشرط صحة التقليد لان التغيير حكم الاصل
 في التغير بينه ان يحرم هؤلاء حقوقه حينئذ وهذا لان اصل الحرية لا يثبت
 بمجرد البراءة وانما يثبت بالنقل والقبول اثبت الحصة فقتصر حتما حينئذ في
 الايام والامهات والبنين والبنات لا في الاضيق والافراط والمواظفة والموطوءة
 فلو تعدت الحصة اليهم لا تعدت ولم تتناهي فيلزم - يبيد تغيير حكم الاصل
 في التغير فلا يجوزنا ونقول ان التحريم في الاضيق والافراط تعدت حتماه وارتفع
 النسخ الاول بالاجماع ونفعي فها حل لكم ما ردداكم في حقها وان خصوا من
 الاخائيين نالوا تنقلك الى الاضيق والافراط لصا وتلك الحصة مؤبدة غير
 متناهية فيلزم تغيير حكم الاصل وهو النقل فلا يجوز وعبارة تسمى الامعة
 السرخسي اصول فقهاء ولا يدرى عما هذا ان هذه الحصة لا تنقلك الى الاخوات
 والامهات عما ان تجعل اخا في كفاية ما حقه لان اصل الحرية لا يمكن
 اثباته بالتقليد بل يراى وانما يثبت بالنقل والنسخ ما ورد به عدلا هذه
 الحصة الى الاخوات والامهات فتعدت في حرمها اليها يكون تغييرا لجميع النقل
 وتعدت ان ذلك لا يجوز بالتقليد لان هذا لفظ شمس الله رحمه الله **فقد**
 مضى اعتدال التحريم اي تغييره لا يضر الاعتدال التحريم لان التحريم في الاصل
 لا يعتد به في التغير عتد فيلزم التغيير مؤبد **فقد** ومنها ما يكون احب اليه
 والخصي اي ما لا يكون النقل فظنير الاصل كما ذكرنا احب اليه فتعدت التحريم

اختصاصها

وهذا

في التغير
 في التغير

وذلك مثل تعدد اى كالتغير من جميع الامهات الى جميع البنات والامهات الممتدة
 فتعدية الحجاب الى جميع البنات من غير ان يخلوا ورجع الى الامهات وتعدية الحجاب
 الى جميع البنات الى البنات لان لكل ذلك ليس الفرض فظنير الاصل **فقد**
 ومن ذلك قولنا ولا تنقل فيه الى من يفرق الشرط الثالث لبقا من قولنا ولا
 نص في سواله انما يحسن من الوجوه الخمسة التي ذكرنا فتعديتها الشرط الثالث
 في قوله وان يتعدك الى غير الشرح الثاني بالنقل بعينه الى فرع صوفيين ولا
 نص عنه اعلم ان التقليد الى ما فيه نص الاكوفية ايضا بنا واليه ذهب ابو بكر
 الازرق والجمهور العلماء ورجحنا بغيره خلافا لما في بعض النسخ فيكون
 التقديس الى ما فيه نص عند شمس الله مؤبد على موافقة النقل عما في غير اليه
 كلام صاحب المنان واليه لا شبه لان فيه خلافا لا ذكره وانما بعضها
 ببعض فانه نظر وعلم الشيخ وقال لان التقليد في النسخ من اختصاص
 حكم النقل بالتقليد وهو باطل والتقليد في مواضع النقل لم يؤمن الكلام
 لان النقل يقتضي عن التقليد معناه ان التقديس لوجازات الى فرع فيه من
 الاكلوا من اكل الامرين اما ان يكون على موافقة النقل او على مخالفة النقل
 الثاني يلزم ان يكون التقليد في النسخ من اختصاصه لا يخلوا بطلان
 حكم النقل بالكل ولا ينافي في الاول لان الحكم يقتضي ان النقل الذي هو
 اقتضى من التقليد فلا حاجة الى البراءة وما يجب ذلك هنا ما ذكر ابو بكر
 ابو بكر في اصول فقهاء باب القول في تخصيص النسخ بالبقا من قولنا قال
 محمد بن ابي بكر في قوله عطاء في المحصر اقام محمد حرمها انما يصحح شمس
 ايام ويحل فيها شمس على حكم المقتضى في تمام موعود عشر ايام فقامه عند
 عدمه فقال محمد رحمه الله لا يجوز غير هذا لان الله تعالى في قوله لم ياكلوا
 فيه هو لم ياكلوا فحق في تمام ما اهتم الله تعالى واذكر الله تعالى الصوفيين

عب

له

حدى القصة لمن لم يجد ولا يقسم بالوحي والقياس على التوفيق انا نقاس على التوفيق
 ناهى التوفيق بعينه فلا يقاس على غيره والله من شيعه الا على الله تعالى
 بالكم عليه القى به عن وعنه وقالوا قد نال الله عز وجل انكم جميعا وقال
 ابن عباس ايهما ما اياهما الله تعالى بالوحي لا يستعمل في هذا الفعل من
 قول الله شين اذ كان من مذهبه القول بالعلوم والها في ان المصنوعات
 لا تقاس بعضها على بعض وتقدر هذا ان كان لا يترك حقيقة العلوم
 الذكلم ثبت خصوصه بالقياس على كل من خص بقبها من نداء من ان يكون
 قيا منه مبدئيا على اصل من نص او اجماع وقد منع محمد ذلك ولا امكن الجمع
 ذلك ان كل ما ثبت من وجه يوجب العلم لم يثبت تركه الا ما يوجب العلم ويغير
 كما يثبت تركه على ما لا يوجب العلم الاعلى والاسفل واجبه التخصيص فتقوم لقول
 الذكلم ثبت خصوصه بالانفاق ثبوت من جهة توجب العلم فلا يجوز تركه
 بالقياس على لا يقتضي بنا القياس الى العلم حقيقة كما يقتضي بنا اليه من وجه
 اشبهه اذا ثبت خصوص اللغز بالانفاق كما تخصيص بعض ما انظره
 اللغز بالقياس الى ما ثبت خصوصه بالانفاق حصل اللغز مما زاعا قل
 الاثر من اهل العلم وساع الاجتهاد في ترك دلالة اللغز فضلا عن العلوم
 احدثا ثانيا من طريق الاجتهاد فحان استعمال النظم وتخصيصه لخروج لفظ
 العلوم من اجل العلم بالانطقى تحت من المستحب ان قول من قال ان
 الباقي بعد التخصيص على العلوم مبنى على الاجتهاد ودعا الى التوفيق دون
 اليقين وحقيقة العلم وما كان هذا سبيله من تخصيصه بما كان طريقه غالبه
 الفطن من خبره وادب الوفاين وايضا ما كان ورواه من جهة روايت الاثر
 فان تخصيصه كما يؤخذ بالقياس من تكل ان طريق ثبوته في الاثبات
 اجتهاد ولا يقتضي بنا الحقيقة على سماع الاجتهاد في تخصيصه كما ساء

الاجتهاد في رده اصلا لا يثبت ان خبر الواحد معتول في العمل اجتهادا
 على جهة تخمين الظن باليه وكذا انه يسوغ الاجتهاد في رده نكاح الوصي
 في تخصيصه اولى الى هذا لفظ ابي بكر البرق رحمه الله يؤيده ان الله تعالى
 اوجب قطع يد ارباب ووجب قطع يد ارباب اغنى طاع الطريق ورجل
 ايضا ملو جاز التعبد الى ما فيه نفس لوجب قطع يد ارباب ورجل قيا
 على الخي رب ولما زاعا استعمال التعميم اربعة اعضاء ثانيا على القول بان
 لم يجر ذلك بالانفاق ثبت ان هذا الخيم من التعبد خطأ **قوله** وشأن
 ذلك قول ان فتح ثبات في القتل القدر واليمين القنوس بشرط الايمان في مخرج
 القصدات اعتبارا بالذوق ومثل شرط التملك طعام الكفار وبشرط
 الايمان في رقبه كفارت اليمين والظهار اى وشأن التعبد الى ما فيه نفس
 قوله ان فتح ثبات في قولها قوله بالكفارة في القتل العمد بتعديتها من
 القتل الخطأ اليه وهذا تعبدية الى ما فيه نفس فلا يجوز لان الله عز وجل ذكر
 العندين جميعا وذكر الكفارة في الخطأ دون العمد فلا يجوز اعتبارها بالقياس
 لان القياس يكون على التوفيق لا على التوفيق وهذا المسألة كذا بينا من قبل
 في غاية البيان في راجع في راجع الوقوف على احكام النظم ايضا ومنها
 ايجاب الكفارة اليمين القنوس بالقياس على اليمين المنفردة وهذا تعبدية
 الى ما فيه نفس فلا يجوز لان الله تعالى ذكر اليمين المنفردة واوجبها الكفارة
 بقوله فيلنك ربه احكام عن حاكمين وذكر اليمين القنوس ولم يوجب
 فيها الكفارة فالتفريق بين اليمينين ان الدين ثبوت وبغير الله وما ايام
 تحتا قبيلا اولئك الاخلاق لهم في الاخوة ولا تكلمهم الله ولا يظولهم يوم
 القيامة ولا تكلمهم ولهم عذاب اليم بينه في ذكر البني ركة في الامم
 وما تظنون موسى ابن اسحق بن طاهر في اليمين واليمين واليمين
 اى والى عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من خلف

وجوه
 وهذا تعبد
 ٥

بوقيد الرحمن عبد الله
بن مسعود ذكره
مسلم في الكشي

عاصم بن ميمون يخطب بها قال اكرموا شتمكم ليجي الله وهو علم غضبان فانزل
الله فصدق ذلك لان الذين تنكرون بهدا الله وانها لهم تحت قليلنا الى الحق الا ان
ندخل الاشعث بن قيس فقال حاشاكم ابو عبد الرحمن قالوا لكان ذلك فقال
رفي انزلت كانت لي يترثه ارض ابن عبيد بن قايث رسول الله صا الله عليه
فقال يترثك او يمينه تلك اذا اختلف عليه ما رسول الله وتاخر خلفه على كل
صبر وهو فينا ناجز يخطب بها حال اجرة مسلم ليجي الله يوم القيامة وهو
علم غضبان ومنها قول القاضي وهو رواه عن ابي يوسف ان دفع ما سواك
الركوة من الصدقات لصدقة الفطور والذوق والكفارات الجوز الى مني اعتبارا
بانزول فانها الجوز فيها الى الذي بالانفاق بعد اقدمة الى ما فيه من لان
الاستيفاء بالبيعة المحض لانها لم الله عن الذين لم يقاتلوا في الدين ولم
تخرجوا من ديارهم ان تروهم يقتطعوا اليهم فلو لم تكن حديثا فخذوا
من اغنيائهم وازرعها فصرناهم لجان اذا التروك ايضا الى الذي قد مضى
بيان المسئلة غاها سليمان ومنها اشراط الكسبي التملك بطعام كفارة
اليمين فيما ساء الكسوف فان التملك في الكسوف شرط بالانفاق وعندنا يجوز
الارباحة والتملك اجمالا جبرارة الاطعام وتعدله الى حكم التملك من
الكسوف الى الطعام تعدله الى ما فيه فضل بالانفاق فلو رتب اطعام عشرة
مات كل من استوطنا فخطبوا اهل بيته او كسوفهم ومعنى الاطعام جعله
الغنيوطا عما ليس فيه شرط التملك وقد مضى بيان ان ب هو في رضى الوقوف
على احكام النظم ومنها استراط الايمان في رتبة كفارة الدين والنظر في رتبة
ما رتبة كفارة القتل الخطا لان الايمان مشروط فيها قال تعالى ومن قتل
مؤمرا خطأ فنجزي رتبة مؤمنه وهذا الذي تالاه في تعدية اياها فيه
من لان الله تعالى ما لكفارة المومن ابو بكر رتبة ولم يقتله بالايان وكما مال
كافارة النظر ولم يقتله وان كانا في رتبة ولم يقتله بالايان واليوت

بوقيد الرحمن عبد الله
بن مسعود ذكره
مسلم في الكشي

فالمسئلة مؤخرت في محل المطلق على المقيّد في سبق **قوله** وتعدله الى ما فيه فضل
تعدله الى ما فيه فضل يقتضيه بالمقيّد الى هذا الوجه من التعدية في
ذهب اليه ان في المكيل الكثرة تعدية الى ما فيه فضل يقتضيه بالنقص
بتقيد النص المطلق وتعدية جميع ذلك **قوله** واما الشرط الرابع
وسا ان يبقى حكم النص بما كان قبل التعليق فلا يغير حكم النص بنفسه
بالدراي باطل كما بطلناه في الفروع اى واما الشرط الرابع للنقص من الشروط
والربعة التي ذكرت في ادب الباب وهو ان يبقى حكم النص بعد التعليق على ما
كان قبل التعليق فما شرط ذلك لان تعدية حكم النص الى نفس النص اى
المستوفى بالدراي باطل الجوز لان الدراي لا يغير حكم النص كما بطلناه فتدبر
حكم النص في الفروع وما عدله انه لا يجوز تغيير حكم النص الا ما قبل التعليق
كما لا يجوز تعديل تغيير حكم النص بالتعليق في الفروع والضميمة فغيره الى
النقص على ما بينت في ابطالناه اعني الضميمة المستوفى راجع الى تغيير حكم
النقص وقال بعضهم الضميمة في نفسه راجع الى التغيير ويحشون غلو في
لجواز فانه ان شاء الله تعالى ذلك الشيخ كما بطلناه في الفروع اشاروا
الى ما ذكره من الفروع في الوجه الثالث من الشرط الثالث بقوله من ذلك ما
تملك ان ان لم يملك الحاشا باطل الى آخره **قوله** وذلك من قول ان اضفى
في طعام الكفارة بشرط التملك اى تغيير حكم النص بغيره لان الاطعام اسم
لعمل فسمى لا زعم قطعا وهو الاكل حيا ما قبل اى تغيير حكم النص بالتعليق
منه ما مال القاضي في طعام الكفارة لانه يقول يستوطنا في طعام الكفارة
التملك كما شرط في الكسوف وفي تعليقه تغيير حكم النص في الفروع لا يملك
خطا فكيف رتب اطعام عشرة حاكين والاطعام جعله الغنيوطا عما
اى اكله ولا مقتضى التملك فشرط التملك تغيير حكم النص وقد مضى
تحقق المسئلة ان ب هو الوقوف على احكام النظم والى ذلك الوجه اشاروا

من
عنه

والفرض هو الطعام
نام بتغير الأصل
في الكسوة

الشيء بقوله عما ثالث وهذا التقدير وقع على يقضيه حاله الشئ وفيه
إيراد النطير في هذا المقام فظهر أن المدعى اعتبره أوفقاً حكم الأصل
الرجل بعد التعليل عما كان قبل التعليل والمراعاة منه بقاؤه على الأصل
في الأصل عما كان قبله فليكن أن يقول الأصل هو الكسوة وهو التعليل
بعد التعليل بل يقع على ما كان في التغير وحصل في الفرض وهو الطعام
فلا بد من النطير ولهذا يؤيد شمس الألف هذا الظاهر في هذا المقام في
أصول فقهه والطبع فيتم إعطاء وضعها فحينئذ طبعه أي طبعه على كل
كذلك ديون الأدب **فصل** ومثل قوله في الفقه أنه لا يبطل الشهادة
وهذا يقضي لأن النص يوجب أن يكون حكم القذف بطلان الشهادة جداً
وقد انطقت في حكم بعض الحديث أن الوقت بين الإلزام يقضي إلى وتعليل
حكم النص بعد التعليل مثل قول ابن أبي الأثران في القذف أنه قال خالف
القذف لا يبطل شهادة القاذف أبداً حتى إذا تاب بعد الحجة يقبل شهادته
كأنما لم يجره الزنا والشرب أو السهة إذا تاب يقبل شهادته بالاتفاق إلا
عند الحسن بن يحيى لا لا وزاعي فإن عندهما لا يقبل شهادته من خذله لئلا
بعد التعوية ذوق أو غير وقد مر ذلك في غاية البيان وهذا التعليل
من ابن أبي الغيث في حكم النص لأنه يقول محدثوه في كبره فيقبل شهادته
بعد التعوية كما سائر الجرائم قد بنا هذا تعيد في حكم النص لأن النص هو
قوله فيمن عاد لا يقبلوا من الشهادة أبداً يبطل شهادته أبداً وقد يقال إن شيء
حكم الإلزام بالتعليل وهذا لأنه لا يبطل شهادته في الوقت الذي قبل زنا أو التوبة
الابعد للتعوية والوقت من الإلزام بعضه فكان تعيد في حكم الإلزام المتضمن
واستقضاء البيان في المسئلة في غاية البيان وهذه المسئلة هي أن في
لأن التعليل لا يعارض النص ولكن ما أورده الشيخ لا يصح نطيراً
لتعيد في الأصل لأن الأصل هو المحذور في سائر الجرائم لم يتغير حكمه

بعد التعليل عما كان قبل التعليل **فصل** وأما قوله في نفسه القذف
دون مدة الفجر وهو تعيد أي وإن كان في زناه في نفسه القذف
للمخضمة يخرج القذف بدون اشتراط الفجر عن إقامة البينة فبأنها
عامة الجرائم لا يلزم لها كل ما يلزم بشر الفجر وكل الرجل أو الجوهرة حيث لا
يتوقف رد الشهادة فيما عدا شيء كذلك لا يتوقف شهادة القاذف وقت
صد التعليل فيه تعيد في حكم النص فلا يجوز لأن الله تعالى شرط الفجر وضمان
أقامة البينة حيث قال والدليل يبرهن المحصنة ثم لم يأتوا بأربعة
شهادته فاجلدوا ثمانين جلدة ولا تقبلوا له شهادة أبداً والقابل لم يعمل
سكناً إن هذا بعدد في حكم النص فلا يجوز ولكن البينة وحصل في الفرض لا
في الأصل فلم يقع النطير في موقع **فصل** وإذا كان الشيء مع الجاني بعد
أي وإذا كان الشيء مع الثاني على الجاني المذكور في الآية لقوله عليه السلام
الباكون بالكل حل حرامه وتعرب عام وهذا أيضاً يعيد بين أن يقع خبر
الواصل في حكم النص فلا يجوز تعيد من كان لا يجوز تعيد بالقبيلين والأولى
أن يقال هذا الحديث منسوخ بقوله تعالى فإنه الذي فاجله وأحل
واحد منهما حانه جلدة عما مريباً أنه باب تسليم النسخ وإنما أورده
الشيخ مسئلة النص استطراداً وإن لم يكن ثبوت النص بالتعليل **فصل**
وجعل القسوس خطيئاً للشهادة والولاية وهو تعيد لأن حكم القسوس في النص
التمشيط والتوقيف دون الانطلاق أي وجعل ابن أبي الغيث خطيئاً للشهادة
حتى حال الاستعانة بالخارج بشهادة القسوس في حكم القسوس خطيئاً للشهادة
وشهادته العبيد والضعفاء وجعل القسوس أيضاً خطيئاً للولاية حتى
قال لا تقبلوا القسوس للقسوة وهذا تعيد في حكم النص لأن الله تعالى قال
ما بها الذين آمنوا أن حاكم ناسق ببناء فليدينوا أي فليدينوا وتوقفوا
فليدينوا القاسم فيجب البطلان إن لم يكن في التوقف تأويل ولكن هذا تعيد

فيها

يلزم النقص في النفس كما لا يكون النقص في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 بشهادة الفساق على ما هو بيننا في كتاب النكاح من غايه البيان والفاصل
 اصل للنقصا في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 الفاضل من كتاب غايه البيان واللائق بنقصها في اصلها في
 الالف في ان الاجزاء في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 فضا في الفاضل من كتاب غايه البيان واللائق بنقصها في اصلها في
 بنوعه في ان الاجزاء في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 غير صحيح في النفس في ما يال منها في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 قوله عليه السلام لا يبيحوا الطعام بالطعام في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 والنقص في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 بالنقص في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 ووجب النفس في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 وقد اطلعت في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 التكميل في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 هذا الوجه في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 التعديل في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 قبل التعديل في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 المذكور في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 الطعام في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 لان الطعام في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 بالتعديل في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 فقد وقع في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس
 في الفساق في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس واما في حقها فيكون نقصا في النفس

جس

عليه السلام في صدقة الغني في سائر احوالنا اربعين اية عشر وعاشة وهي الفقرة
ما صورة الله ومعناها جارية لان الحق المسخى يراعي في يورته ومعهنا كما في
حقوق العباد فانهم اطلقوا بالتعليق بالمالية صورة الله في حيث علمت بحجور والحق
وقد اعيد عليهم البصير فقد وعظمت في انفسهم ومنها ان الله لا يحوصل خصائص الصفات
الا صفات المذكورة في نفي الظواهر والصفات للفقر والمساكين والعاقلين عليها والملائكة
تلقونهم في الرباب والاربعين في سبيل الله وابن السبيل فوصفه من الله والله
عليهم حكيم واصناف الصفات بالهم بالهم بالتعليق فانهم بائعون الى صفات اهل
حبهم بالتعليق بالحاجبة عزيز ثم حكم البصير فوصفه في البيت ومنها ان الله اوجد
التعليق في الامتاج الثلاثة ملك عليه العلم مفتاح للصلاه الطهور والنجاسة
التكبير وتخليها التسليم وزاد على رضى الله عنه عن النبي عليه السلام انهم يعلمون
انهم البصير بالتعليق بالثبات وذلك هو الله فاحصل سبيل التعظيم حيث جازت الامانة
بجوار الله اجل او اعظم بدون لفظ التكبير فقد وقعت في البيت ومنها ان الشرح
عنه الملك لعل البصير مال الجادك باسناد اى امارات تاجات عارة
الى الله عليه الحق فاقترن اربابا احدا تاحضن الثوب كيف تصفه قال فحضر
ثم تعرضه الما وما يتشبهه ونسلى فيه زمان التمدد باسناد اى له ناطة تلت
المجد عن اسماء بنت ابي بكر ان امارات السبي على الله عليه عن الثوب
فيستبهر للدم من الحبيصة قال رسول الله في حبيته ثم اوردني بالما دام ربيته
وصالحا فيه ما نمت عندهم في البصير ويؤرخ عن الله سنة ذلك فالحق على
انها به وتكلمت بعلته التالعية فوصفت في البيت ومعنى حبيته كحبيته ومعنى
اوردني اى اعطاني باطراف اصابعه قال في الشرح البصير الرش برول
الشرح المسخى في نعم الله والبنون جميعا في المسخى والاباء عكاسة في الحبيب والاباء
ما عليه بقلوبهم ومعنى في ما في قوله الاعشى ما في ذلك الكلب بالاطلال ونسوا في
فأبى شراى اى بالاطلال **فصل** في الجواب ان هذا هو اى الجواب

عليه السلام

بما اشبه الختم علينا من قديمي الحكم لا يظن بالقليل بل بالكل المكونة له وهو مسمى
والله لا يؤخر وتبين جوازه ان كل منها واحد كما ان شأنا الله تعالى والوجه الثاني
المعروف بالقطر قاله ويكون الادب وجهه كما اني مرها وفي الاصل ان يوازي به
التصديق المعاكس عن الجرم الموجب لان الصديق المتكافئ عن الجرم ان كان
واحد فاسم الظن وان كان موزعا فاسم الوجه وان كان موزعا فاسم الشكل
قوله اما الاول فلان المختص انما ثبت بصيغة النص وذلك لان المختص
منه انما ثبت على وفق المختص فيما استثنى من النص كما انك في الجمع ان كان
في الدار الا انك تفيدك ان المختص منه بنوا آدم ولولا ذلك لاجاز ان المختص
منه الحيوان لان المختص حيوان ولولا الاختصاص كان من المختص كل شيء ومن
استثنى الخالق بقوله الاسماء يسوا واستثنى بالخاص لا بالعموم باطل في
الحقيقة فوجب ان ثبت مجموع صدره في الاحوال بين الدلالة وهو كاللشوب
والفصل والحي انما ثبت استثنى من حال التساوي كما ثبت اختلاف الاحوال
لان الكثير في التغير بالخاص فوجب للقليل بالعموم اي اما التساوي
الاول فانما كان في الحقيقة فلان القليل المختص من كل البرز وهو ما دون
الكل ثبت بصيغة النص لا بالقليل فكل من جعل في تصديقه النص
بالقليل يثبت ان النص يعمم اليه قال لا ينبغي الطعام بالطعام الاسماء
يسوا ويطلق الاسماء يسوا استثنى في الاصل ان لا يحتجنا به في وجه
المختص لا المنفصل بل بالكل كما ان المختص من كل المختص في الطعام
والاصل في الطعام هو الحقيقة في ذلك دليل على ان المختص في الحديث قال
فلا يجوز ان يكون المختص في الطعام الذي هو عين لعدم اني نسمي بين العين
ومن الجاهل التي هي عين فلو ثبت ضرورة اني انقول المختص في الاصل
عملا بما هو الاصل فصار نقدنا للحديث لا ينبغي الطعام بالطعام في جميع
الاطفال لان حاله الاسماء وانك واثبت لان الكثير يثبت ان المختص

المرجع

ولن

حیدر

۵۷

١١٠

الاوصاف بها يكون المسمى في الجملة هو الكلي لا الخاص اذ لو كانت احدى صفاته الخاصة
 ومقتضى علم العلم والجهل بالخاص كليل يجعل بغيره والفضل ربوا وانما الحديث
 قوله ما يشاء اول القياس والكلي عبارة عن الخاص والمقدور ولا يقتضي له فيكون
 ذلك كما لم يكن للمساواة مقتضى فيما دون المقدور شرعا لم يثبت الخاص له فطلبا
 الاوصاف له بدون المساواة لان الخاص له عبارة عن فضل احد المتساويين على
 الآخر فلم يحرم الخاص له الكلي وكذلك الخاص له لانها انما حُرمت الاحتمال للفضل
 والفضل هنا شرعا ما لم يكن وان كان موجودا حقيقة لان المراتب بالفضل هي باب
 الربوا هو الفضل المكلف الشرعي والفضل المطلق ليقفان في ثبت انما يقتضي
 حكم النفس بالتعليل بل بالنقص المصاحب للتعليل او بالنقص الآخر فان قلت
 لانهم ان الاستثناء استثناء محال بل هو موكلا بغيره فثبت على الاستثناء بان
 الدليل على ان الاستثناء محال ان الحال عبارة عما ذكر مع حقيقة وهذا اعني محال
 فثنا لان معنى قوله عليه السلام هو ان المساواة لا يقتضي دون الكلي بل بالها وجوز
 نعم وبها يثبت وان قلت لانهم ان المساواة لا تقتضي دون الكلي بل بالها وجوز
 منه بالاتفاق لانه اذا باح حصة الحفنة يجوز بالاتفاق اما عندنا فظاهر فكذا
 عند الحنفية لوجود المساواة فلا يثبت المساواة ثبت الخاص له والخاص له بانه
 عليها كما حرم يبيح المولى الكليل لا يجوز في الكلي قلت ههنا فقالوا
 ان يبيع الحفنة بالحفنة انما جاز عندنا لا الوجه المساواة بل لعدم احد وصفي
 الربوا وهو المقدور اعني الكلي في وانما جاز بيع الحفنة بالحفنة عندنا لحدنا
 اعني انما عندنا ففي فلا نعلم ان بيع الحفنة بالحفنة يجوز بل لا يجوز ذلك
 عندنا كما يجوز بيع الحفنة بالحفنة بل يورث السؤال به صرح شرح مشرق العاني وان
 وقال باح يطبخ يطبخين واتفاحه يتفاحين او صفته ببيعيتين او جوزه
 يجوز بين او حفته يحفنتين يجوز عندنا لعدم الكلي وعندنا لا يجوز لوجود
 الطعم وكذلك اذا باح حفنة حفنة او حبة حبة واتفاحه يتفاحين يتفاحين يجوز

من الانظم

الزبور السندس
كذا فتشرو في شرح
البيان

وقد روي عن ابي جعفر ومطهر عن ابي الحسن ايضا يقولون ما
تخرج من المتاع فتشروه ام يجوز بيعه في ذلك الموضع من اليد الكبير
واذا قال ابن ابي عمير عن ابي الحسن في ذلك قوله فانما ب ثوب ديني او
يؤتيه مما يلبسه الناس او قدوا وكذا في قوله ان اسم الثوب عادة يطلق
على ثوبين من آدم فكل ما يلبسه الناس فهو اجل هذه الالبى ما خلا
الحق والجماعة والفلسفة فان لو اصاب ذلك لم يفتحه لان الثوب اسم له
يلبس بالكتان والجماعة والفلسفة يحصل بهما الالكس والاكس ان الكس
الاجين الاسدي بالسوة اذا اعطى فيمكن تلبسوه واعامة او حقيقت
والان يحصل ذلك مكان الطعام اذا كان ضاوي ذلك ومن حلف اليبس ثوبا
فليس جماعة او فلسفة لم يحن ولو اصاب بغيره او اصابا او سكر او اخر
لم يكن ذلك لانه لا يلبسه الناس عادة وانما يفتتحون به في البيوت وانما
يقنوا له اسم المتاع اسم الثوب حتى لو تكرر من اصاب بغيره لم يفتحه
ذلك كله ويحسب الناس ايضا لان ذلك كله من المتاع والمتاع اسم لما حصل
به وكذا في قوله الا في عند اطلاق اسم المتاع وان لم يذكره نظرا لانه لو تكرر
من اصاب بمتاعا دون الالبنة فاصاب بمتاعا او اباين وقما في قوله
من يابس لم يكن له من ذلك شيء لان هذا من الالبنة وقد اشتملها من المتاع
فمؤيد ليل في ان عند علم الاستثناء في قوله ذلك لانه قال في بعض الامم التي
منه السيرة الكبير فشر بفسهم المتاع المذكور في قول الشيخ في الثوب فقال
ولو قال الاستباح ان ثوبين من المتاع اسم لما يفتتح به في الثوب فاصابها
عن الثوب لانه في بعض الثوبين من المتاع اسم لما يفتتح به في الثوب فاصابها
في ثوبين وانما يشترط في بعض الثوبين من المتاع اسم لما يفتتح به في الثوب فاصابها
واما الثوب فليس فيه من الثوبين بغيره بغيره بالثوب لان الثوب عنده
فلا يخرج للجماعة بغيره وانما الواجب لله تعالى سقط حقه في الصورة باذنه

قرب

بالفعل

بما في الالبنة لانه وقد اورد في الفقه او نعم اوجب ما لا يسمى على الاعمال
لغيره ثم اورد بالجماعة والجماعة من ذلك المسمى وذلك لاختلاف استعمال
الجماعة عيدا لا بالاستبدال في اللسان بخير او لا بلما يوجب عيدا كتمها باسمها ثم
بعض ذلك لانه يوجبها من اليد بغيره كان اذا بالاستبدال فصار التغير
مخارجا للتعليل بالثوب بالثوب لانه في الثوب الثاني فانما في
لان لا في ان الثوب حتى الثوب حتى يلبس بالثوب لانه في الثوب الثاني فانما في
ان لا في الثوب عيدا في الصورة ولكن من اركان الاسلام عاينها باذنه ان الله واثم
الاصالة واثمها الثوب حتى في اليد من الاستطاعة اليه يستبدل
والمستحق للعبادة مع الله تعالى ولا غير الله اياها والله تعالى يقول اياك نعبد ولا
تجيب الثوب اذن لتغير بوجهه وهذا معنى الحضر في قوله ثم وانما الواجب
لغيره ثم لما ثبت ان الواجب حتى الله تعالى في الخلق كان يوجب ان لا يجوز تغير
حقيقته بصورة الالبنة وثبت الحان ولكن انما سقط في الصورة حقيقة باذنه
الثابت بالثوب وهو قولنا في يد الله لا ركن لعل الله لا ركنها لا بالتعليل
بما في الالبنة لانه وقد اورد في الفقه او نعم اوجب ما لا يسمى على الاعمال
ما لا يسمى كانه والعبور بالبقرة ثم اورد الله تعالى الغيبة بالجماعة وحده
للفقراء في قوله الصدقات للفقراء ومن ذلك المسمى والمسمى في قوله
ان في اوصاف البعير او عين البقرة لا يخلل لغيره ركنه ركن الله في الفقراء
اختلاف ما عاينهم كونه حيا ثم قال في قوله تعالى في قوله تعالى
دسا انهم في ركن الا في اذن الاستبدال المسمى بغيره في قوله تعالى
الوقوف بالوقوف فثبت ان استبدال المسمى بالثوب المصاحب للتعليل اعني
بالثوب المخلول بالجماعة لا بالتعليل فثبت ان المزا من المسمى من
جس في المال الاعين المنصوص في نظير ان السلطان بخير لفساد جموعه

المر

من

في ذلك احد منهم يعلم وليس كل الجاهل منهم انما الله تعالى في ذلك
 بالحي ز ذلك من جازية يكون ذلك اذا سمعنا بالحي في ذلك ايضا
 من قديم وقول الله تعالى ليس فيها حق والحي يتغير بالحق
 متعلق بقوله لا حيث لا يقبل يتغير وقول يتغير سنة الى التغير الرابع
 الى قوله حق واجبة ومتعلق يتغير سرور الى يتغير والتعديل وقول الله
 تعالى والتغير مجازا للتعديل بالحق لا بالتعديل اى وصار تغير صور
 المسعى بالحق ان يكون الحق مجازا للتعديل اى مقارنا للتعديل
 ان التغير حصل بالحق المعادى بالعلة لا بالتعديل اى المحل للتعديل وانما
 الوجه في تناقضه منه قوله الحق سرور وعذوبتنا اشارة الى التغير
 اعطاه عظمته ومنها جواز الوعد للتحفظ واللفظ لكذا المغرب والاس
 الغوسين في الحرب الشفاعة لئلا يام وما زاد وهو صدق وجازية يوم
 وليلة الى يتغير لئلا يام ثم يعطى ما يجوز به حسنة يوم وليلة
 وانما التعديل في سرور يكون ان الله تعالى في التغير وهذا في سرور
 جواب سؤال قد ذكرنا بان قال اذا كان تغير المسعى واستبداله بغيره بالحق
 فانما هو التعديل وقال التعديل لبيان الحكم الشرعي الذي يكون المسعى وهو
 ان لا يتغير او لا يتغير صلاحي بالحق الى التغير لان جواز الاستبدال اعظم
 من ان يكون ما يتغير له حق التغير او لا يتغير لم فثبت بالتعديل ان
 الاستبدال لا يضر له في حقيقة الاما لا يضر له ولا يضر له في حقيقة داره
 سرور معتد به الزكاة لا يجوز لان الاستبدال المسعى بالمنفعة لا يجوز بيان
 كما ينبغي ان لا يتغير ان الله تعالى في التغير في التغير في سرور
 فتبين من الاصول كماله المستعمل الى الحق معناه ان الله تعالى في التغير
 للزكاة في التغير عند التغير في التغير في التغير في التغير في التغير
 الى ان التغير في التغير في التغير في التغير في التغير في التغير في التغير



يا ابا زالتا وما انتم بعمى في الشاة المؤداة الى التغير في التغير في التغير
 حيث تصيد الشاة المؤداة من الاوساخ بعد اكلها الى التغير في التغير
 التحصيل في التغير ان الله تعالى في التغير في التغير في التغير في التغير
 لكم اوساخ الناس وعوضكم منها في التغير في التغير في التغير في التغير
 التحصيل في التغير في التغير في التغير في التغير في التغير في التغير في التغير
 اننا قد فتحنا اذا كانت تتعطل وتغير ذلك في التغير في التغير في التغير
 واتبع عليهم ثناء النبي اذ لم يبق اذ قربا قربا فاقبلت من ايدى
 ولم يتقبل من الآخر ومثل قوله تعالى ان الله عهد اليها ان لا تؤمن الرسول
 حتى ياتيها بعثنا ن تأكله النار ولكن اقبلت هذه الائمة الصدفات
 بعد ثبوت الخبث فيها دفعا لحاجة التغير وضروبه كما جازتنا اول
 الميتة عند الضرورة ولم تحل للفقير حرثت عليه بعدم حاجته وخبثه
 لا عنده ما يكفيه فصار صلاح صديق الله المؤداة الى التغير في التغير
 شرعي فيها بوقوفه لله تعالى عند ابتداء قبض يد الفقير وضروبه الى
 الفقير يد ولم يضر عليه وهذا لقوله تعالى لم يعلموا ان الله هو يقبل
 التوبة عن عباده وباذا الصدقات ويا اذك الصالحين من عندنا
 الى اى هريق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 تصدق بقول الحق من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب فان الله
 يقبلها بيمينه ثم يبيعها لمن يشاء بها كما يترك اذنكم فلو حتى يكون مثل
 الحبل وروى الترمذي في مسنده الى اى هريق قال قال رسول
 الله ما تصدق اذ تصدق من طيب ولا يقبل الله الا الطيب الا انما
 الدرر بمسئله وان كانت شرع تؤذي في كلف الرخص يكون
 اعظم من الحبل كما يترك اذنكم فلو اذ وصلة ثم كسار صلاح الحبل
 كاسميتها عذرا فما تقوم فعلنا انما صارت انة صالحا لغير حاجته

ذكر
 ح

في سورة براءة
 ح

اخذها
 ل

والقول بفتح الفاء ونحوه
 او او المهور والقول
 بكسر الفاء والتخفيف
 لغني في ح

بما لا يملكه الله تعالى
فلا يملكه الله تعالى

الفقر وكما ينبت لان الناة مال مقوم لان الحاجات تنافس بعون المقوم ثم
كما ينبت حاتم الفقير بالاناة متعوم فقلنا الحكم من المنصوص الى غيره
وهو ان الناة وكما بعد التعليل من غير تعدي كما قبل التعليل كما في سابق
الاقتضاة ببقى الحكم من المنصوص كما كان قبل القياس فلو كانت ان العاجل
في المال وهو الصدقة من الله تعالى للمنفوس لاحق الفقير لانه ليس يحق
للعباداة وقد وقعت عند ابتداء قبض يد الفقير لله تعالى لا الفقير وانما
صارت له بدو واجد عليه حيث حصل فقرها لما قلنا ان اللام في قوله
نظام الصدقات للفقراء اللام الفقيه على معنى ان الصدقة صارت لهم
في الحقيقة لانه ابتداء والعوض من هذا البيان في قوله الثاني لا يحصل
للفقير حقا وملكانة الزكوة ابتداء بان جعل اللام ليمتلكه في قوله الفقير
او قوله ان اللام وان لم يكن لها فائدة بل كانت للتعليل كما قال الثاني
لا بد ان الصدقة ليست تحت الله تعالى لانه لا يملك الصدقة لان الله تعالى
قبل التعليل لهم صدقة ولم يعلل لنا الاموال التي يجب اخراجها عن طريق
الزكوة لهم بل قالنا الصدقات للفقراء فقلنا ان الصدقة صدقة قبل
ملك الفقير بوقوعها في كف اليد عن عند ابتداء قبض الفقير لان المباح
للعباداة هو الله لا غير فصاروا مصارف للصدقات في حاله البقاء بغير
ايدئهم عليها فكلوا ثم يولد كون اللام للتعليل ايضا على ان الفقراء
حاجة الى الصدقات ابتداء وفي قولهم منصرف الصدقات تحت قبض
السؤال الثالث لان الاسماء المذكورة في الآية وفي قوله تعالى ان الصدقات للفقراء
والساكنين والساكنين عليهم والمؤلفة قلوبهم وفي الزكاة والغاويين
وفي سبل السوا ومن السبل فربما من الله والله عليهم حكمه لاسباب
الحاجة بدليل ان الفقار وابن السبل والغاوي في سبل الله لا يملكون
الزكوة لانهم مال يملك فقلنا حاجتهم فقلنا انهم مال يملك فقلنا حاجتهم



ما عتبا والحاجة لا اعلم واسماهم فلو كانوا مصروفين باعتبار الاشياء
لا باعتبار الحاجة ليجل لهم صرف الصدقة اليهم وان كانوا اعتبارا
سهم من شخص واحد اذا كان الشخص فقيرا وابن سبل وليس كذلك
فانما يملك الاشياء بالاسم تعين الاشياء في الحاجة فقلنا ان المنصوص
سند حقه المحتاج وذلك ما قبله في ما وجد من سبل واحد ناسا وادواة
اليه فصاروا كسبل واحد باعتبار الحاجة دفع بحملهم للزكوة مثل الكعبة
للصدقة كما ان الكعبين ليست مستحقين للعبادة وانما يفرق بين الكعبة
الصدقة وكذلك الفقراء وغيرهم من الاسماء المذكورة لاسم الشخص
للعبادة التي هي الزكوة وانما هم مصروف لها فكل واحد من الكعبة قبله
للصدقة فكل ذلك كسبل من الاضناف السبعة مبرزة للزكوة بوقوعها
المؤلفة قلوبهم والدليل على حكم ما قلنا ما ذكره في الآية في
مستدرك ابن عباس رضي الله عنهما في الذي عليه العلم انه ينفق فصار
الى ابن عباس رضي الله عنهما الى سداد ان الله الله والى رسول الله فانهم
اطاعوا لذلك فاعلم ان الله تعالى قد خص عليهم من مصلحتهم في كل
شيء فليعلم انهم اطاعوا لذلك فاعلم ان الله تعالى قد خص عليهم من مصلحتهم في كل
في قولهم تؤخذ من غنيهم ونؤتي في فقرهم وهذا خبر مشهور في لغة
العلماء في قولهم يؤخذ من غنيهم ونؤتي في فقرهم وهذا خبر مشهور في لغة
فيهم ان سبل الاشياء في موال الفقراء والحاجة في الزكاة الى سبل واحد
باعتبار الحاجة ويؤخذ من ذلك قوله تعالى ان الصدقات للفقراء فقلنا انهم
وان تخصروا وتؤتوها الفقراء من حوزكم ببيان ان الفقير المصوب
في تزكيتها الفقراء واحدا الى الصدقات وذلك علم عام في الصدقات
لكنها محالة باللام فتمتعت الله عز وجل على الفقراء وقد فرغ
صفت واحد من الاضناف المذكورة في الآية الاخرى من حوزها الا اذا

مسحوقين
ص

الى ولا يخرج منه ولا يخرج من المعنى الحاجية فيه وان لم يكن ذلك هو الا ان يصار لمعناه
 المحسوس ليحول اللام عليه ولا يلزم الغافل المعنى حيث يضر الزكوة اليه وان لم يكن
 متجاسرا بل كان غشيا اذ لم يكن الغافل ضارفا لان ما اخذ من الجملة اخرى
 من وجهين حيث انه يحل للفقير وقوله الشيخ الاول انه واجب لهم بعد ما صار
 صدقة لا يطعم بها الفقيل المذكورة فلهذا وجب الزكوة فليس بها حق واجب للفقير
 يتغير بالنقص لان الزكوة عبادة بمعنى معناه ان الفقير انما لم يكن الحق في الزكوة
 ككون الزكوة عبادة محضة لا يستحقها الا الله تعالى آخر ما قرنا فصار للام تعطى على
 الفقير عاد كذا لنفسه لام العاقبة لا لام التعجيل فليخرج الفقير بفكالة الزكوة
 وانما صار لهم الزكوة عاقبة وانما عاقبة اولى بهم حصة الزكوة لان الله تعالى اوجب لهم
 الصدقات ثم اخذ حق اسم الصدقة في المأكل فليأكلوا لكون اللام لتعليك عما انتم
 شقا في الزكوة ابتداء وبان الصدقة عرفته ما ذكرنا قبل هذا ان قلنا قوله ان
 اللام لام العاقبة ثم خرجت لغيره ثم بدلا معنى القول كما اذن تكلم هذا المصنف
 بالرجل لانكم لم تخرجوا الاشياء واليه من الاشياء اذ اصبحت على هذا حاله فذلك
 عزيز على الترك ان ابا ابي الحسن ابو ابيهم من السورب الرجحان وهو من كبار اهل الفقيه
 والعدل فالحال معاني القرآن في سورة الانعام ثم تنبيه على تناقض ذلك في قوله تعالى
 ويقولوا ادرست المعنى ولم يقولوا ادرست اهل الكتاب وقوله ايضا ادرست
 ادى ذلك اهل الكتاب ثم قال صدق اللام في جميعها اصل الفقير اللام الصدقة
 وهذا الكلام غرض من لا يمتنع ان يكون فقيرا ولا يكون ثريا فقولنا ان
 الكتاب في هذه قولهم فيصدق بالكتاب ان تلك نفسه ولكن العاقبة كانت الهلاك الى
 غنا لفظ الرجحان وبما ان ايضا سورة القصص تنبيه على تناقض القول في قوله
 يكون في غير ذلك رجحا ومعنى يكون لهم ان يصيروا الاعمال في ذلك لانهم يطلبون ما زادوا
 بعدا كما تقول للذي كسب مالا نأخذ ذلك الهلاك انما كسبه فلان يفتقر وهو لم يطلب
 المال طلبا للتحقق ثم لا يكون ما نأخذ الولد اولى بالترك طلبا ان يكون لوالده

صار
ل

مختار

وقل المهيمن الى ذلك لما اخطا لفظ النجاشي ايضا وتلك اوجه الدلالة من جهة اخرى
التي هي البعد ذاتها اختلافا للغة العربية تاويل قول الله وصل الاليان اقرض
فقال سيدي عن المهيمل هو ما لم يغيروا رتب هذا البيت لايان فيؤنس وخلفه
عندنا وان الساجد لله نال قدره فاشبهه احدنا وان من احسنكم احسنه واصل وانما
ولكم ما يحدون وقالوا ان الساجد لله نال قدره فاشبهه احدنا وان من احسنكم
ناخذون وقالوا بل نحن من احسنكم فاحسنكم كعصفير قالوا لا لايان فيؤنس وتلك
محمد بن يزيد الجوزي ان يكون المقيما معا وهذا ما جعلوا كعصفير ما ذكره الجوزي
لا لايان فيؤنس قالوا وقالوا فيؤنس الخليل واوتوا الى ما ذكره ابو الحسن
عليه عزي كما عني ما يؤول اليه عاقبة الامر فقدم عليا في نظمة الان قد فرغ من ليكون
لهم عذرا وكذا قول القائل تاملت ما تاملت الدالة الاولى الى التي اشدت
الاجازة عن العاقبة لانهم المتطورة ليكون لهم وليا لا عذرا واخرنا نكلا فجعلوا
العصفير بما كوله ليكون العاقبة اشد اكلهم واستصعب لهم التمسك في مؤنس وان كانوا
على الحقيقة اشد اكلهم الجوزي الى هذا لفظ ابي علي رحمه الله في البعد ذات في نعلم ان
السنن والقاطلة لا ثبت النقل عن اهل اللغة في لام العاقبة على ان تقول لولم
تثبت النقل عنهم اجمالا فمن ذلك ما عايننا لاستعمال لام العاقبة بسبيل اخرى لان
الحق في محضها عقيب والمنااسبة لا باعتبار ولا سببه والعلية والحقيقة في معنى في
ما ذكر وقد جوزت المنااسبة فيما بينه لان الملك ما لم يكن للفقراء عند ابتداء بينهم
ما قلنا ثم صار الذي مضى في علمهم لم يواجم اياهم فخلصنا ان اللام الم العاقبة
ن الملك حصل لهم باعتبار العاقبة والله اعلم **باب** في قولنا فيؤنس فيؤنس
في جعل الزلوع كالحجاء وهو خطأ عظيم يعني ان قولنا فيؤنس انتم غيرتم
فيكم النص حيث قلتم بجوزي اداء القيمة في الزلوع ليس كذلك لان تغيير الاء الى
فيها ثبت بان الله على ان يصح وهو قول علي بن ابي طالب وابتدأ في الارض الاعلى
فقرها بل ان في قولنا فيؤنس فيكم النص حيث جعل الزلوع حقا لاء الملك الذي

في الآية بان جعل اللام للتعليل وهذا خطأ لان الفاعل في الآية لا يتجه الى الله
 تعالى هذا معنى قول الشيخ رحمه الله **قوله** وانما التكبير مما وجب لعينه بل
 الواجب تعظيم الله تعالى على كل جزء من البدن والى الله من لانها من ظاهر
 البدن ومن وجه فوجب فعلها والنية آلة ففعلها ضمنا حكم النفس ان
 يجعل التكبير آلة ففعله لكونه نية مطلقا فعدنية الى سائر الأجزاء
 مع نية حكم النفس وهو كون التكبير نية صالحة للتعظيم وانما ادعى
 هذا دون ان يكون التكبير بعينه واجبا لانا وجدنا سائر الأجزاء
 افعالا توضح من البدن بعينه البديهي فاعلمنا كذلك لان اى واقعا
 السؤال الرابع فما كان في حقها لا التكبير ليس بواجب لعينه على معنى
 انه اذا لم توجد وزجد ثناء آخر غير الصلاة لا يجوز الصلاة بدليل قوله تعالى
 وذكر اسم ربك فصلى حيث لم يفعل واكثر فصلى بل قال وذكر وذكر اسم
 الرب الخ من ان يكون بالتكبير او بغيره بما يكون ثناء ففعل بدلالة الآية
 ان التكبير ليس بواجب لعينه بل العاجز عند افتتاح الصلاة تعظيم
 الله تعالى يكون ثناء مطلقا ثم التعظيم كما حصل بلفظ التكبير فكل
 يعبر من الثناء وانما قلنا ان الواجب تعظيم الله تعالى يكون ثناء
 لان الصلاة عبارة بدنية وضعت للتعظيم الله تعالى على كل عضو من اعضاء
 البدن واللسان من جملة البدن ثم الواجب تعظيمه تعالى بفعل يلقى
 بذلك العضو المذكور فوضعه من تعظيمه على فعل الركوع بالظهور وبفعل
 السجدة بالحيثية وبفعل القيام بالقدم ثم فعل كل واحد من هذه الاعمال
 آلة لفعل ما يوجب منه من الفعل تعظيما فذلك جعل اللسان ايضا
 آلة لفعل ما يوجب منه من الركوع والثناء تعظيما فلما ثبت ان الواجب
 عند الافتتاح من لفظ التكبير فعله عليه الم وتجوزها التكبير الى
 سائر الأجزاء بخلاف الافتتاح بما يكون ثناء سوى لفظ التكبير كما يجوز

في قوله تعالى
 وانما التكبير
 مما وجب لعينه
 بل الواجب
 تعظيم الله
 تعالى على كل
 جزء من البدن

بلفظ التكبير ففعل التكبير بعد التعليل كما كان قبل التعليل
 فلم يوجب تكبير النفس فلو كان يسمى جثلا هذا تقدير الحكم النفس
 كما في حكم النفس متعظيلا على كل قيس بعد التعليل وهو قولنا لم يفعل
 به احد من القاسمين ففعل هذا جثلا ما روى الحديث من لفظ
 التكبير على الاستصحاب والعقيدة كما قال القذوري في شرحه فخصر
 الكرخي وذكر ان شيا من المحذور عن اى حقيقة قال الكرخي ان نعت
 الصلاة لا يوجب الله الكبر وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم دخل
 بلفظ التكبير وراوى عليه واقل احوال المداومة العقيدة الى هذا
 لفظ القذوري **قوله** وكذلك استعمل الماء ليس بواجب بعينه لان
 من النبي الثوب الخ من سقط عنه استعمال الماء لكن العاجز ان يراى
 العين الخ من الماء انما فاعله عينه حكمه الى سائر اعضاء آلة
 بقوله حكم النفس بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وبوجه آخر
 وقوله لا يوجب حاله الاستعمال هذا حكمه شرعي في المنزل والظاهرة في كل
 العمل فعدنية الى تطهير اى كما ان التكبير ليس بواجب لعينه عند
 الافتتاح استعمال الماء ايضا ليس بواجب لعينه اذا ضاقت الثوب
 الخ من الخشونة وهذا جواب عن السؤال الخامس لان الحكم تارك
 غير تمام حكم النفس لان الشئ حين الماء لا زالة اى سعة وانتم يجوزتم
 انزاله بغير الماء فقلت ان استعمال الماء لا زالة الخ من
 الحقيقي ليس بواجب لعين الماء بل المقصود من استعمال الماء
 الخ من سعة وزالة بدليل ان لوالى الثوب الخ من او قطع
 الخ من او حرقه لا يبقى عليه وجوب استعمال الماء ويحذف عنه استعماله
 فعلم ان استعمال الماء لم يحل لذات الماء وانما دخل لعله الفاعلية
 على ان الماء تعلق النبي سعة وجلة الفاعلية كما توجد الماء وتوجد سائر

المائيات الطاهرة التي كل ازالة التي ستم بها كما في النور فجاز ازالة
 التي ستم بالخل وقول كما في الماء لان المائيات في العلة موجب لنا وكنه
 في القول بفعل تعديني حكم الماء الى نظير من المائيات في حكم النور
 بعد التعديل بعينه كما كان قبل التعديل فلم يلزم اذ ان كان ازالة النور
 من التعديل ومعنى قول الشيخ يقولون الماء ازالة صاحبه للتطهير
 الى آخره ما قاله في حكم النور كونه آلة صاحبه للتطهير وملا حجة في شره
 وتفسير الحكم الشرعي ان يقتصر الماء على نجس كآلة الاستعمال عند ملاقاته
 النجس النجس وهذا الحكم الشرعي وهو كون الماء نجس لا ينجس كآلة المال
 حكم شرعي وفي المزيل وهو كآلة الى ان يزيل النجس ايضا فعديني حكم الماء الى غيره
 في حكمه الماء وهو النجس حكم شرعي ايضا فعديني حكم الماء الى غيره
 بعله التالفة بقي الحكم في الماء بعد التعديني كما كان في كآلة النجس وقول
 فكل ازالة قلم حكمه شرعي من غير حاجة الى التكرار والتحقق هناك
 يقال ان النجس لم يكن نجسا لذاته بل بعينه وهو ما في كآلة النجس
 في استعمال الماء بعينه اجابة في النجس فيجب في النجس طاهرا هذا كما كان
 الماء لوقته ولطافته فدخل الماء النجس ثم اذ غصرت كآلة منه
 ويخصه ما تلاقيه من اجزاء التي ستم هكذا في المتن الثانية والثالثة
 الى ان تقول كل الاجزاء فيجب في الحكم طاهرا لا يتناول النجس كآلة النجس
 فحذوا لان النجس الواحد كآلة ان يكون في محلين نجاسة واحدة فكل ما
 النجس بالماء والى عن التوضيح قوله فثبت هذا الحكم في الماء
 ثبت في الحكم لان الحكم اشرح بقوله ان الماء النجس ولهذا يقول
 الاواني والادوات التي لا تزيل الماء فثبت ان الحكم اقل من الماء
 وكذا ثبت هذا الحكم في ماء النور وماء الباطني لانهما لا ينجس
 بتكرار الاستعمال وقولهم الحكم في الماء ثبت بخلاف النجس كآلة النجس

في النجس

عليه غيره ممنوع **المعقول** كما بيناه فان قالوا اطهارة للماء او
 طهارة شرعية فليست بالخل كالنور، قلنا النور غير معقول
 المعنى لان الحدث يحصل من محل وكجب غسل محل آخر فاختص بما
 ورد في الشرع وازالة التي ستم معقولة المعنى لان القصد ازالة ما يدل
 ان الغسل لا يتعدى محله فان قالوا ما في الريزة الحدث فكلما في الحديث
 كالقول والماء النجس قلنا هذا لا يلزمنا لان كل ما في الماء النجس الطاهر
 الذي يزيل ازالة التي ستم به ولا يلزمنا الماء النجس او نقول يحصل
 ازالة التي ستم بالبول لانه يخلو بها في ستم النجس بخلاف الماء الطاهر
قوله واليتم ان الحدث لا يترك بآلة المائيات لان عمل الماء لا
 يثبت في محل الحدث الا بآلة في الحدث المزيل وذلك امر شرعي ثبت في محل
 الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجب مباحا لا يثبت
 نجس به ولم يستعمل في الماء او ان استعمال الماء في المائيات بالبولي وهو ما
 لا يقتضي من ان ستم المائيات في نجس النجس فيجب في الماء او لا
 توجب مباحا غالب وهذا جواب سؤال **قوله** عليه ان يقال
 عليكم في الحدث ما قلتم في الحديث لانكم عديتم حكم الماء منه بعله لقا
 الى الخلل وكونه في الحديث وما عديتموه به العلم الى غير الماء حيث لم
 يجوزوا العوض بالخل وكونه قتل في جوابه اعلم بآلة النجس في ذلك لان
 عمل الماء لا يثبت في محل الحدث وهو اعضاء العوض والاحتياط في الالة
 الذي هو المانع الشرعي من اذابة الصلاة وازالة الحدث بالماء او من غير
 ثبت في محل الغسل فمما اعضاء العوض غير معقول المعنى لطهارة المحل
 ونظره الطاهر غير معقول لانه ثبت في النجس وهو محل علة وانما ثبت
 بطهارة المحل لانه طاهر حقيقة وهذا **قوله** تنجس الطعام الذي
 يأكل باصا بغيره ولا ينجس الماء الذي لا يلا فملافة يد اذ لم يكن له

به

لعية

الاشارة الى ان
 معنى غسل الماء
 هو التطهير لا التطهير
 في محل الحدث مع
 ظاهره لان الغسل على
 ظاهره لا ينجس ولا يطهر

يتوهم وانما تدعى النفاضة المحل حكما شاعرا بقوله ولكن فيظهر لكم وانظر الى ايلول
 الى ان محلي التجسس فليسا شوت التجسس المحل وان لم يولد عقولنا فانا كما ان ثبوت في
 المحل غير معقول كان الله ايضا غير معقول فانا كما ان حكم الماء الحار غير معقول
 لم يجوزنا حكم الماء الى سائر المائعات كالحل فيكون ان شرط التعدية ان يكون
 حكم الاصل معقول للمعنى بخلاف الحار فان ازلته بالماء معقول المعنى وفورعة
 الفاعلية فاستقام التعدية الى المحل فيكون الوجه العلة فيه هذا معنى فلي لم يستقم
 الاشياء اكان استعمال سائر المائعات بالواي وهو ما لا يعقل يعني لم يستقم تحقيق
 التزالي المحقق اذ الى التجسس معقول المحل ونحوه عا سبيل التعدية والحادا فانما
 كذا الى معا لا يعقل اي لا بد من ذلك بالفضل كما ان تقول سائر المائعات ليست بمتلاية
 للماء لان الماء موجب حاشا غالبا وبينا في التعدية عند استعماله في القربة وسائر المائعات
 لا يوجد حاشا وبينا في التعدية فلم يوجد الحاشا من الماء وغيره من هذا الوجه فان معنى
 ان الحار التعدية ايضا كما لم يجوز التعدية لكون حكم الاصل غير معقول للمعنى وكان
 السج ذلك هذا الوجه بالكلية وانما يلزم تعدية حكم الاصل لكونه غير معقول
 المعنى لا يلزم ان الموضوع مع هذا يعبر اليه اي كونه غير معقول
 المعنى وهذا جواب نقول ان يقال لما كان شوت الحار في الاغصان او شراشعيا
 غير معقول للمعنى وكان ان الله بالماء ايضا حكما شاعرا غير معقول لاجتماعه الى ان
 يح ان شرط التعدية عند استعمال الماء للوضوء كما التيم بالانبار وغيره مما يجب
 الشج عنه فلي ان التعدية شاعرا محل العلة فيقول لا يعقل فيبقى الماء عابا بطبيع
 من العبر الذي يعقل معناه ان التعدية من صفات الطهارة الى التيم بطهارة الخا
 التجسس من بد الى الحس ثبت في عمل الماء وهو البدن كلفة الجنابة والافصا
 الاربعة في الحار الاضواء عا غير معقول للمعنى وازالة الحار بالماء وان كانت
 غير معقول للمعنى ايضا لم شرط التعدية لان الشرع جعل الماء مطهرا بطبيعته من التيم
 وانزلنا من السماء ماء طهورا من تعقيد التعدية في الماء عند استعماله عابا بطبيعته

بالماء

فيكون
 فيكون
 فيكون

المعنى

الاشارة

وجم

غير

المعنى فلا خلاف ان التعدية ما هو لا يطبق معقول المعنى ان ما كان يحاط بطبيعته
 توسط تلك الطبيعة في شت النية ولم توسط كذا وفان بطبيعته الاخر افي
 نحو في اذا وكذا كذا فاما بالاجتماع بلانية بخلاف انبار فان طهارة
 لم يولد لا يظهر وانما جعل مطهرا عند ازالة القوة فاجتمع الى التعدية
 يظهر العرف بين الموضوع والسبب لان الله تعالى كذا في الموضوع فاحسوا
 وجوبكم الاية طلقا عن قيد التعدية وجعل الماء مطهرا للحار بلا اشتراط
 النية فيحصل الاجابة الموضوع بلانية عملا بالحق الكتاب ولا تزداد النية
 غير الواجب على خاص الكتاب لان شدة خبر الواجب كذا الله تعالى يجوز
 اذا كان خاصا او عام لم يخصه شيء والزيادة على النية تمنع عندنا
 عما استثناه في باب اوصل خبر الواجب على الاستحباب لا علم ان التعدية شرط
 حتى لا يلزم المفاضلة بينه وبين كتاب الله تعالى الماء اوصل على حكم
 الآخر وهو الثواب اذ هو المراد بالاجماع لا علم حكم الدنيا وهو حوا لا صلوة
 لان المشترك لا يحكم له موضع الاثبات ونظام البيان في شدة غايته البيان في
 كتاب الطهارة وقال شمس لامة الحرس في اعله ولا بد من هذا الجواب
 تصحبه الموضوع فيكون النية لان الذي لا يعقل للمعنى في ما هو من النية المحل
 عند استعمال الماء فانما انما كونه غير حار اذا استعمل المحل معقول للمعنى
 فلا حاجة الى اشتراط النية في حصول الازالة بل كما عمل التي سبقت فغير
 ان هذه الحزوة انما يقع عليها عند التماثل عن اشياء الى هذا لفظ
 شمس الاية وجه الله قوله وهذه حذرة لا يصدق لذلك بل انما يشمل
 والاضافي ونعطي حذرة الشرع ويؤيد الكفر حذرة من الله تعالى فضلا اشارة
 بقوله وصله الى الاجوبة التي احاط بها عن مائل او رخص الخصم
 يعني ان هذه الاجوبة لا يدرى من من بينا كل فيها ولم يصفى الصواب بل انو قتر
 السلف يغير من هذا الى الخصم لوما شمل هذه المسائل ولا تصغر دور في الله

عندنا

وكل القياس

اجابة المايل واحدًا فظهر له الحق ولم يخرج الى الكبر والتمس لما لم يفعل ذلك
اجابة الى الايراد وانه اعلم بالامر
ذلك الشرح اول القياس ان الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام نعرض القياس
مفرطه وزائده وحكمه ومفهومه عن بيان القياس ومفهومه في بيان الركن
وهو التسليم الثالث **فان** ركن القياس علم حاصل علم حاصل العلم بالقياس
عليه النص وجعل العلم نظير لما حكمه بوجوده فيه اكد ركن القياس وصفه
علمًا على حكم النص من بين الاوصاف التي اشتمل عليها وجعل العلم نظير لما
للنص في حكم النص موضوع ذلك الوصف في العلم والباء في قوله بوجه وبالسببية
وتركي لفظ التكوين بالعلم والماء جيعا ولفظ المختص بالعلم والصفة فيه بره
الى ما هو عبارة عن الوصف وانما قلت ان ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به
ذلك الشيء ولا قيامه للقياس الا به لانه ما لم يكن الاشتراك في الصلة والعرض في
الوصف الذي به ثبت الحكم لا يكون الاشتراك بينهما في الحكم فلما ثبتت القياس
حينئذ لان القياس في الحقيقة بين شيئين ما بان به مثله في اجزائه في الاخر
مثل علمته في الاخر وانما في قوله علمًا لان ركن العلم احكاما في الاولات
في الاحكام لا معجزة لان الموجب هو الله تعالى انه هو الموصد لا غير ذلك
في العلم وكنى العلم بانه الاحكام هو كقولك ان ركن شديد الى غيره ووجه
وجعل ركنه لان ركنه عليه ففائدة التعميم ركن العلم ما حصل علمًا على
النص من جهة ما اشتمل عليه النص وجعل العلم نظير لما حكمه لجهل
فيه ما بعدة الاول لان العلة به تقوم فكان ركن الى هذا لفظ التعميم والاول
بالعلة القياس وفائدة شمس الامة اخرى ما اصوله ركن القياس هو الوصف
الذي جعل علمًا على حكم النص من بين الاوصاف التي اشتمل عليها النص
وكون العلم في نظير الاول لانه الحكم الثابت باعتبار وجه العلم لان ركن
الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وانما يقوم القياس بهذا الوصف الى هذا لفظ

وكل العلة

بوجوده

فان

فانك ستاجد في الاصول ركن القياس هو الوصف العلم في التوفيق في
ثبوت الحكم الاول ركنه في قوله في العلم في ثبوت مثل ذلك العلم فيه ثبات
على لان القياس لما كان ركن العلم الى الاصل لثبات في حكم الاصل فيه
والا لم يكن ثبات في حكم الاصل في العلم لان النص خاص لا يثبت في
العلم فلا بد ان يكون الاصل وصفه بحيث به الحكم علمًا حتى يثبت حثلة
في العلم مثل ذلك الوصف لا بد ان يكون هذا العلم ثبات في الحكم في العلم
لان الحكم لا بد من دليل ليس منه نص ولا راجح ولو كان لكان اثبات
الحكم فيه نصا لا قياسي فلذلك ان الدليل ما قلنا وان كان لثبات الحكم بالقياس
سواء في الوصف الذي ذكرنا شرط علمًا ما ذكرنا لكن الحكم نصًا الى العلم عند
وجوه الشرط لا يثبت كالمحتاج يعتمد في الاجاب والعقول عند صدور الشرط
من الاحكام والتمها في وجهها وثبوت الحكم نصًا الى الاجاب والعقول دون
الشرط فكذلك هذا هو الصحيح وهو قول شيخنا في قوله في الوصف الذي حصل
علمًا ثبوت الحكم في العلم علمًا ما ذكرنا ان شاء الله تعالى في هذا لفظ صاحب المعاني
ثم تالك فيما بعد عند ذكر سد ركن القياس ومن شرط لفظ صحة القياس ايضا
ان يكون الحكم الموضوع علمًا ثباتًا بالوصف الذي جعل علمًا حتى يثبت مثل
ذلك الحكم غير الموضوع عليه لوجود مثل ذلك المعنى انما متى لم يكن
الحكم الاصل ثباتًا بالعلة فكيف يثبت العلم بانه هذا قياسي قريب
سواء في قوله في العلم الاصل الا بعد اي مضمون وهو قول السابق
فانك ستاجد في الاصول هذا ليس بشرط والحكم في النص لا يثبت بالعلة بل بعين
النص ولكن الوصف الاصل جعل علمًا على كونه علمًا على حكم العلم وينسب على
هذا ان العلة القاصية على مخرج النص والراجح والعلة المتعينة عنهما الى
الغرض صحة في يد الصدوق الاول والاخير عند الصدوق الثاني وعلى هذا
المذهب الغرض المستخرج من اعمى بنا اتباعا لما في الامام اي زيد الرضا

بين

هو

فانك ستاجد في الاصول

او على عدم جواز
التعليق بالعلة
القاصرة

فانك ستاجد في الاصول

لفظ صاحب الميزان وجه قول من قال ان الحكم لا يثبت الا بالعلم في
 النص بالعلم لا بالانصاف ان النص دليل قطعي والعلم دليل فيه شبهة
 واجالة الحكم الى القطعي اولى من حالته الى المظنون فاضيف الحكم في
 الاصل الى النص لهذا واضيف الحكم الى النص لان العلم لا دليل قوي
 لان الحكم بالعلم انما يثبت حيث لا يكون فيه نص والاجماع قد اجماع على
 في الاصل عند من ثبت بالعلم كان العاقل عليهم ان يقولوا ان القياس
 هو الوصف الذي جعل علمه على ثبوت الحكم في الفرج ولا يقال الحكم اذا لم
 يثبت عنده في الاصل بالعلم فمن ان ينسب التعليل الى الفرج لانا
 نقول المعنى في الاصل صالح لا يضاف الحكم اليه مؤثر لكن لم يظهر اثره
 في الموضوع لكون النص اقوى منه وان العلم النص في الفرج فاضيف الحكم
 الى المعنى يظهر اثره في الفرج لانه لا دليل منه اقوى منه نظيرين الشبهة
 في نفس المبيح فانما يتجمل في الشك في الشك في الجواز ايضا علمه لم يثبت
 موضع الشبهة ويجوز علمنا في الشبهة والجواز ولكن اضيف الحكم الى الشبهة
 لكونه اقوى علمه يثبت ذلك على ان الجواز ليس بعلة في غير موضع الشبهة
 لا يشك في الشك في العلم في الاصل في الوصف في الاصل لكون
 النص اقوى لم يثبت على ان الوصف ليس له اثر في الفرج ووجه قول
 اي مضمون ومن تابعه ان العلة اذا لم تكن لها اثر في الحكم في الاصل ولا
 نص في الفرج لا يثبت الحكم في الفرج اصلا لانا ولا قياسا احاطت به بوثق
 بالنص نفا هو لان النص غير وارجى الفرج ولا احاطت به بوثق بالقياس
 فظا هو ايضا لان القياس لا يكون الا بما فيه حكمه في الفرج فجعل
 علة الاصل ولانما تلبس به لان علة النص مؤثر في علة الاصل غير
 مؤثر في انما اشبه الحكم في الفرج اصلا ولم يثبت منه لبيان القياس وهو حكم
 باجماع الفقيين قلنا بان العلة مؤثر في الاصل لئلا يلزم بطلان القياس

في

وقوله ان النص قطعي قلنا نعم لان النص لونه قطعي اضافة الحكم
 الى العلة وهذا لا يثبت ايضا اشارة على ثبوت الحكم بالعلم لان
 الميثاق الاحكام هو الله تعالى ورواه انما يكون لمعونة الحكم وهو
 النص لا يخلو ان يكون معقولا المعنى او لا ان لم يكن معقولا المعنى
 يقتصر الحكم على مورد النص ولا يكون فيه قياس وان كان معقولا
 المعنى يكون المقصود ان يثبت الحكم في ذلك المعنى ورواه النص يكون
 لتعريف ثبوت الحكم بذلك المعنى وذلك المعنى هو العلة فيكون كما هو المتيقن
 في حكم الاصل هو المعنى لا النص فان قلنا يثبت علم هذا ان يثبت
 الحكم قبل ورواه النص لوضوح العلة فقلنا لا يثبت لان العلم لا يثبت
 لا يثبت لان العلة علمه لذاتها بل هي علمه في الفرج اياها علمه فلا يكون
 بها حكم قبل ورواه النص لان كمالنا في العلم الشرعية وايضا ان
 تلبس الحكم في الفرج بعلة مستنبط من الاصل باذام نريد النص
 ولم نوجد له اصحاب فلا يعود للاشتباه في فلفها السؤالات وقال ابن
 الحبيب اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل الوصف الجامع
 قوله وهو جاز ان يكون وصفا لا بما ينشأ من الثبوت جعلنا هذا علة للثبوت
 في الخلق والطبع جعله اداة في علمه للربوا وصفا كما وصفا قول النبي صلى الله عليه وسلم
 في النبي صلى الله عليه وسلم انه كرم عتيق انخير وهو سلم علمه وان خبيره عما رزق
 غير لاجته وعلمنا بالعلم وهو غير لازم ويكون حجة في وصفا ويجوز
 ان يكون حكما قول النبي صلى الله عليه وسلم التي سالت عن امره انما هو كمال
 على انبياء كرم وهو الحكم وكقولنا في المبدأ له مملوك تعلق عتقه مطلق
 مؤثر المؤثر وهذا حكم ايضا يجوز ان يكون مؤثرا في كماله باب الربوا
 ويجوز ان يكون في النص وهذا الاشبه ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به كما
 جاء في الحديث انه خصص في الحكم وهو موقوف على القادر وليس النص

خلافه في المعقولين
 كقولهم فعل ومفعول
 الملازمة الذين هم
 عبارة عن
 انما هو
 وصفا
 كلاما
 وعارضا
 واسما

من الذي من مع ابي يعقوب يقول الخصال: والذين من السلم والذين من ابي ذلك وعلم
 انما في ذلك ما لا يعلمه العرفه واما في خبره وليس في ذلك كنه ثابت واما
 اسوق قدر الوجه لا لا يعلمه انما يكون معها باطلا وذلك لا يحجب الفصل ان
 الوصف الذي جعل علمنا حكم النص منقسم عما اقام منها ان يكون ذلك وصف
 الزمان لا كنهها بل هو جوب الزمان على النساء بالقبية لان القبية وصف لانهم الذهب
 والفضة بحيث لا ينفك ان عنها فهي ما في الذهب والفضة ان حكم الزمان لما كان متعلقا
 بوصف الزمان لعين الذهب والفضة في باب الزمان عندنا والشبهة عند الفقيه هي في
 العرفه ولكن تعليل الحكم بالقبية في باب الزمان هو ذلك لان تعليل ما في الذهب
 بخلاف تعليل ما في القبية في باب الزمان لا ينفك الى الحكم ما في ذلك لان
 ان الزمان متعلق بوصف القبية وليس كذلك لان ما في ان الشبهة فلا ينفك لعين
 الذهب والفضة فقلت اما الخيرون في الاول فنقول ان سبب وجوب الزمان
 الحاصل بانما يدل على العرفه اذا كانت للزمان وجوبها الزمان والآنما لا ينفك
 عن وجوبها الزمان والآنما لا ينفك عن وجوبها الزمان والآنما لا ينفك عن وجوبها الزمان
 ليس معناه ان لا يتصل بالزمان ولا سبب الفصل وقد سبق وقد سبق وقد سبق
 ذلك بخلاف في الأشخاص ولا زمان فاعلم الدليل هو التجارة ولا سبب ما في الحكم
 لان اعتبارها حقيقة ايضا لانها تكون وقد تكون وقد تكون وقد تكون وقد
 تكون واجبة وقد تكون حاسرة فمختلف ذلك بخلاف في الأشخاص ولا زمان فاعلم
 التجارة وطلبها في الذهب والفضة الشبهة لانها داعية الى التجارة فكانت الزمان
 متعلقة بوصف القبية واما الجواب عن الثاني فنقول ان الكراهية من الشبهة
 ان يكون الذهب والفضة بحال ينفك عن ما في الشبهة وقد سبق في اليها والذهب
 أو الفضة صفة قبل الشبهة ولعلنا قد بينا ان الشبهة ملازمة للذهب
 والفضة فيبقى الحكم المتعلق بغير الزمان ما في عين الذهب والفضة وهذا التعليل
 الشافعي لا يحسنه الشهيد بل يعارضه الدواعي ان الطمع وصف لانها لا ينفك عن

والله اذا كان
ساعة "حجب فيها الو
والا فلا ص

نقص

ومنها ان يكون ذلك الوصف غارضا كما ذكرى عن النبي عليه السلام قال لا تتقوا
توضعا يوصل الى ولا يوصلكم عما الحبيب ثانيا هو ذلك عرق عايد انظر وقوله
يعني يصفه غارضا ليست بلا رتبة لان البدن الذي في العرق ليس يغني عن هذا
لحديث بهذا الصيغة وذكر يقض قضاها ولم يوجب ذلك في كتب الحديث
تالسم من الحسن الاصل وقد بلغنا عن النبي عليه السلام انه لا صلاة الا بغير
فصيل رسول الله عن ذلك فقال ليس ذلك الخفيف وانما هو دم عرق يغسل
رسوله الله صل الله عليه وسلم دم الاستحاضة غير دم الحيض وجعل ذلك
متموله العرق يصيل منه الدم وانما ذلك بمنزلة الرغوى ويقع من الدم كصيل
من الجسد الا لا يتحرك يخرج دم الحيض من قضاها واجله حكمه مختلف
اما دم الحيض فيتموله الصلاة وانما صاغت فيه اعادة صفاها وانما
دم الاستحاضة فيعلم حكم دم الرغوى بوصفا اخره كل صلاة وقصلي
وبنايتها زوجها وقصوم وعي فيه متموله الطاهر ان لا هناك لطف بخدمة الاصل
وقال مسلم في صحيحه باسناد ادى الى ما يشهد به الله عنها قالت جازت
فلم يثبت الى جليل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الى
احداه استحاضت فلا اطهرها فادع الصلاة قال لا ذلك عرق ليس
بالحيضة فاذا اقبلت الحيضة فادعي الصلاة فاذا اذبرت فغسل عني
الدم وقصلي وليس لطف في الحديث كما ترى وعما هو اعمال افاضنا
في تحليل الربوا بالكيل والوزن بانها وصفان غارضا في تحلها من محسبات ان
البدن ان قال في التقويم قال النبي صلى الله عليه وسلم انما دم عرق
الغيبه يتقوا في كل صلاة فقل انه دم عرق تحليل والدم اسم علم وانظر
صفته غارضا في كل شيء لا يلبس الا في اصوله وقد يكون اي الوصف غارضا
ارائنا توضيح عليه السلام انما كفاضة بيان حكمه تقضى الصلاة انما دم عرق
انظر والدم اسم علم ولا يغني وصفه غارضا مثاله تحليل غلما ثانيا نص الربوا

لوقت صبح

وکلک روی
التوندي ص

3

بالقول والوزن في ذلك وتصف عارفين بتفصيله باختلاف عباد الله الناس في الاماكن
والاوقات الى هذا لفظ شمس الله ولما لم يثبت الايقان في ذلك جعل ابو بكر
المرادي يقول فيهم قوله عليه السلام انه دم عوفي نظير الوصف اللازم للايقان
انما تارة العطار الشريفة يشبه ان يكون وصفه للمحصل للمعول ولا فرق بين
ان يكون ذلك الوصف لازما للمحصل لا لغيره وبين الاماكن لازما يكون
موقوف على عادات الناس فيمن اوصاف اللازمة للمحصل ما هي علة
فيه نحو وصفه كرم الامانة انه دم عوفي وكذا دم عوفي صفة لازمة في
الدماء الخاضعة من بدن الانسان ماحلا في الحصى والنفاس فيحصل للنفس
سبح الله عليه هذا الوصف علة لتفصيل العارفة وتما لا يكون وصفه لازما
للمحصل وانما يلحقه الصفة على حسب عادة الناس في التعاقب في الكيل
والوزن في المكيالات والموزونات وتبين ذلك صفة لازمة للمحصل
المعول اذا جاز ان يقول الناس القائل بها كذا او زينا ولا فرق
عندنا بين ما ذكره وصفه من المعول وبين الاوصاف اللازمة للمحصل
وما لا يقارن وليس يكون هذا الوصف غير موقوف على الاخر
في باب العكس الا ترى ان تخالفا لما ذكره الشافعي في شرحه لغير المعول
وتدبر في ان يقارن في قصده خلا الى هذا لفظ الى قوله المراد في
ان يكون الوصف اتم والمراد من ذلك ان يتعلق الحكم بغيره فيكون
الاسم كالحديث يتعلق الحكم وهو الحزمة فيخرج اسم الخبر من غير
اشي ان كان يكون الى صفة اخرى كالاسم والاشي وهو الذي مر مراراً في العتب اذا غدا
واشتد وتذوق بالبدن حتى تثبت الحكم في دليل الخبر كما في كثيرها
ولا يبعد الى الثالث لعدم وصف الاسم والاشي او رد قوله عليه السلام
انه دم عوفي نظير ان يكون الوصف على ما مر من قبل فقال وهو اسم علم
والفجوة صفة عارضة غير لازمة ولا شارة بقوله دم عوفي الى صفة

الاشي

الاشي اسم لا يفي الى صفة الخارج اذا انقضى الظاهر يتعلق بهما
ولما قيل ان يقول ان كان الحكم يتعلق بالوصفين جميعاً يكون المحقق
علة لكل واحد منهما حكماً وان كان يكون المراد في القاضي الى قيد
ومسح الله اسمهم الله جعلوا كل واحد منهما علة الا ترى ان القاضي
قائلاً في الدعوى وانما يجوز ان يكون وصفه لازماً او محضاً او اسماً او
حكماً بلفظ او ولو لم يذكر شمس الله بلفظ او ايضاً ولهذا كان اسم
الخبر وصفاً كما في يتعلق الحكم به وقول الشيخ اسم علم يجوز ان يكون
فيهما جميعاً على ان يكون علم صفة لا اسم وكذا لا يضافه ايضاً لما ثبت
رواه الدعوى كذلك والمراد منه ان يكون علم الذات لان كل اسم علم
على شئ لا على مضمحل كما في يلقين ذلك هنا ما ورد في الشئ
ابو بكر المحض المراد في شرح المختصر الطي ياتي في حكمة وهو ب
الركوة في الحاشي قال في الحاشي في وجوب قوله الله تعالى والذين يذكرون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فينبذهم في عذاب اليم
تعلق الوصوب بالاسم في ذلك وهو في الظاهر والدليل بان المراد
به الركوة ما حدثت محدين يكونان لصدا ابو داود ما وجدنا
محمد بن عيسى قال في حاشي عن ثابت بن جحلا عن عطاء بن
اسم سلمة ما كنت في النيس اوصلياً من ذهب فقلت يا رسول الله انك
توقفك ما بلغ ان يؤذى ركوة فقلت في نفسي كذا فاجبت عليه السلام
ان ما يؤذى ركوة فليس بكين نصاً وتقدر الآية على هذا الحق والذين
لا يؤذون ركوة الذهب والفضة فينبذهم في عذاب اليم وروى في خبر
اخر كل ما لا يؤذى ركوة فليس بكين وان كان هذا قد بان وما لم يذكر
مؤذون وان كان على وجه الارض فضاء الكثرة في الشئ اسماً لا يؤذى
ركوة الى هذا لفظ شريف وكون ابو بكر المراد ايضاً في كتاب الرضا

س

من شرح مختصر الحكي في الحجاب القصير بالرفع اليهم والاصل فيه
 قوله تعالى واما نعيم اللاتي ارضعنكم واخوانكم من الصلوة ومضى الرضا
 مقصود الائمة العرب فيل زور الشر غير مقتصد الى زور فيا في نيل
 محقق الحكم فيعلا سمح بعبادتهم فيها نكاح ويزول عا ان الامة
 يتناول التليل والذين ان ابن محمد لم يقبل له ابن النعمان يقول لا يورث
 الرضا ولا الرضا فان قال قائل فضاء الله الى من قصدا ابن الرضا قال
 الله تعالى واما نعيم اللاتي ارضعنكم واخوانكم من الصلوة وقال ابو بكر
 الرازي ايضا باب ذكر الاوصاف التي تكون حلة الحكم بن اهل فقههم وقد
 يكون الحلة نفس الائمة لقولنا ان من الواجب في قولنا قيا ساعا
 شايخ المحسوسات من نحو المسح على الخفين ومسح العتيق بعلته اتممت الى
 حنا فطهر الله ومنها ان يكون ذلك الوصف جليا بحيث لا يكون له مقصودته
 الى النظم الكبر والصف الطواف في الله تعالى عليه الى ان لا يثبت بحسنة
 ناتيها من الطرازين وكذا ان يكون المراد منه القياس الحكي ومنها ان يكون
 ذلك الوصف جليا مثل حلة لبرو الشفا قبل وهي القدر والمحمس عندنا والسطع
 عندنا في في المصطوفات والخمسة في الذهب والفضة وعندنا في الاثني عشر
 والاربع في شرط المحاسن وكذا ان يكون المراد منه القياس الحكي وهو الذي
 نسميه السبكسكس ومنها ان يكون ذلك الوصف مكانا من احكام الاصل
 فان نصب حلة في الفرض ويورث فيه ثبوت الحكم المنشأ فيه جعله الشيء
 كقول النبي عليه السلام في التي سالت عن ابني ابي ابيك لا يورثك
 تمام الحديث باب يلقب بدين في صفة الحكم الامور قال قلت يا رسول
 الله ان ابي ادركه الموت وترك لي كبرا لا يستكمل لي الراجلة فيجوز ان
 اتجهه مقابل الله عليه ان يتركه ان يتركه ان يتركه ان يتركه ان يتركه
 فيقبل منك قال نعم قال فليس الله حق ولا وصف هنا حكم لانه عليه السلام

من

بين لها حكما وفوجا اذا روي بالاسم لا يملك اخذ وهو يقول فضاو الدن وتقول
 الذين حكم وهذا الحكم في الحجاب الحديث بما هذا الحكم وبما في حكمه فطهر
 يئنه في ذلك الباب وجعل الش من ظاهر يكون الوجه حكما قوله في القدر
 انه ملوك تعلق عتقه مطلق موت المولى بالخروج وهذا حكم ايضا يعني ان
 ان المذب المطلق مطلق عتقه مطلق موت المولى بالخروج عتقه كالم المولى
 وتعلق العتق بمطلق موت المولى في الاصل حكم جعل ذلك علم في القدر
 وهو المذب المطلق وعندنا في خروج مذب المذب المطلق انما المذب المقتد
 نكح زوجة بالانفاق كما اذا قال ان نكحت من هذا او سغيره هذا او من
 مرض كذا ولكن اذا مات المولى في الصفة المذكورة على ما يعين المذب
 مطلقا وعندنا في الخروج مذب المولى في الصفة المذكورة على ما يعين المذب
 القديم قبل موت المولى كذا في الصفة المذكورة على ما يعين المذب
 ويقول لا فكم ان مع المذب المذب في الصفة المذكورة على ما يعين المذب
 شيعي علمية ولكن حكمه عليه بوضوح المذب كذا في باب النديو وباب
 الاستيلاء في غابة الباني وقال في القوم وقال عليه السلام في
 الجرح عن ابني الائمة لو كان عا ابيك من تقصصته اما كان بخير قيل فقالت
 نعم قال حسن الله احق على عتقك احق على سبيل عتق لان قولنا دين
 عبادة عتق ثابت في المذب وذلك بالوضوح وانه حكم وقيل علمنا في
 المذب المذب في عتقه عتق مطلق موت المولى في الصفة المذكورة على ما يعين المذب
 حكمه الى هذا لفظ التقويم وقال ابو بكر الرازي وقد يكون العتق حكما من
 احكام الاصل فينصب حلة للفرض بحج فيه الحكم المنشأ في المذب كذا في باب
 في المذب المذب اذا قلنا عتقا بوضوح فيهم وبين قابل الخطا ما في هذه لقان
 فيها صفة ومكان في جميعها في المذب المذب وقولنا ان المذب مذب من تزوج اخت امواته
 في عتقها منه بعبادة انما عتقه وبما في تزوجها زوجها انما كانت عتقه

ارجو ان يكون هذا هو
 كما لا يملك
 فيها صوم
 او كرامة طاعة مساكين
 فضاو الدن
 كرامة فضاو الدن
 كرامة فضاو الدن

وجوب الأختين والزوجة من طريق الجمع فيها حكم واحد عليهما كونهن مذكورة كونهن
 معقدة أنا موافق. ولقولنا أن التي تحبس الان حرمها من بعض الظواهر قينا
 على الاحتياط في الطهارة بخروج البؤر وكان انتفاض الظواهر علة لكونه نجسا
 وانتفاض الطهارة حكمه الى هنا لفظا في بكون الطهارة من أجله وهو ان يكون
 الوضوء ذاك ولو جعله حرم النساء وهو الجنب وضوء الكلب وضوء والذرة وضوء
 ومنها ان يكون الوضوء عذرا او اذنا كغيره يكون نجسا بجملة كالتساوية علة
 تحريم التعاقب بانه العذر الجنب فيها حكمها لا يثبت حرمه التساوي والقبول
 في سوابها الذي يستطاع الاشتباه من سؤرها ان نجس قيا على الكلب
 بعلة انه محرم الاكل لحرمته ويستطاع الاشتباه من سؤرها لعلها
 ذات اوصاف تليق احدها ان يحرم الأكل والثاني ان يمنع اكله للحرمته
 والثالث انه يستطاع الاشتباه من سؤرها في العادة ومتى اخلط بشئ من
 هذه الاوصاف اسقطت العلة فصار في هذه الاوصاف جميعها جملة للحكم السؤر
 وقال ابو بكر الرازي في باب ذكر الاوصاف التي تكون علة الحكم قد يخل
 للعللة على اوصاف بعضها صفة لا زلة لا يخل ولا اخر حكم والاخر وصف عارض
 فيه لكونه ان سئل ان الدم من الفرج المخرج البقية علة انتقاض الطهارة لانه
 دبر عرق خارج نجس لكونه دم عرق صفة الاجتهاد لكونه خارجا عن وصف
 عارض فيه لكونه نجسا اما حكمه ليس هو وصفه لانه ازارا والعارض قد يشبه
 انما على اوصاف بعضها حكم وبعضها علة على ما سطر سؤرها
 انه يحرم الاكل للحرمته ويستطاع الاشتباه من سؤرها قيا على الكلب
 نقولنا يحرم الاكل حكمه لكونه يستطاع الاشتباه من سؤرها متعلق بالعللة
 الى هنا لفظا في كونهما اركان في انشاء باب فيما يخص الى غير ذلك
 بجملة حكمه لولا ان كان العلة نجاسة سؤرها ايجاب ان السؤر يحرم
 الاكل قينا على الكلب بهذا الوجه لان الان في الجسد اكلها يحرم وسؤرها

قاصو فاحتجنا الى ذلك الى تعبد العلة بوصفين لكل واحد منها تاثير
 في الأحكام ومن ان يقول يحرم الاكل للحرمته يستطاع الاشتباه من سؤرها لانه
 لو اقتصمنا على قولنا يحرم الاكل لا يجوز حرمه لكونه عليه سؤرها الجسد لانه يحرم
 الاكل للحرمته فاحتجنا الى تعييده ايضا بانه يستطاع الاشتباه من سؤرها
 وانما سطر الحاق هذين الوصفين بالمعنى الذي ذكرنا صحة كون الجنب
 علة للحكم لتعلق الأحكام بها الا انه في ان سؤرها كلب نجس وسؤرها الجسد
 كلاهما ولم يغير في الحكم الا وجه ان الكلب يستطاع الاشتباه من سؤرها
 في العادة ولا يستطاع الاشتباه من سؤرها الجسد وذلك العلة سؤرها نجس
 وسؤرها لان طاهره لو كانا نجس في الاكل واما اختلافه من جهة ان يحرم
 اكل الكلب لخاصيته ويحرم اكل الان في حرمته لخاصيته فاعتبر
 شروط الكلب وما فيه صفة اليها بما لا يوجب عا وصفنا نظريا هذه البقية في
 المسائل المختلف فيها فيها ذكرنا تبيينه الى هنا لفظا في كونهما اركان
 ثم اعلم ان كون العلة ذات اوصاف في العلة الرغبة الا في تبعها ما
 في العلة العقلية فانه في بيان الامور اختلفت العقلة فيها مالت الاشياء
 ان العلة فيها وصف واحد او وصفين فاعتبر في كونها اوصاف في العلة الخلق
 في الجسد ان يكون بوصف واحد او بوصفين فاعتبر في عند العلة وعند الاشياء
 لا يجوز التمييز الا بوصف واحد وهذا من كمال الكلام وانما جازة التبعيات
 ان يكون العلة ذات اوصاف لان علة الفرج اوصاف علم الاحكام لخاصية
 العباد ويجوز ان تتعلق الحقيقة بوصف واحد او بوصفين او اوصاف
 فيجب القول بالجواز في العلة اذا كانت ذات اوصاف في الافعال الحسية
 قد يتعلق بها حكم شرعي لا يذهب بينها والخاصية فيه يثبت من وجهين
 حيث الحقيقة ومن حيث الحكم اثنان حيث الحقيقة فاختلعت بينهما على
 حسب ما ذكرنا ان العلة متى دلت الاوصاف اوصاف الاجتماع او الوصف

وارجاع
 ل

انما انما يكون الوصف في الشيء انما كان الشيء انما لا
 خلاف في جواهره خلافا لما كان الوصف في عينه فليس ذلك هذا
 ونظير الوصف في العين نعليك بالماله والجنس في علة الوصف انما لا يتصور
 في العين في حديث الاشياء الجيدة فيوصفها في كونها في الحديث يقول عليه السلام
 بحكيه ووراثه وورثه وكذا وصف الطواف في البيت في البيت وقيل عليه السلام
 ناسي من الطوافين في الطوافات عليك ومنها ان يكون الوصف في غير العين
 اذا كان ثابتا به اي اذا كان الوصف ثابتا بالعين يعني اذا كان الثبوت
 حقيقيا لم يمتد حيث المقي وهذا لما جاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم
 لا يخرج من ما ليس عليه الا ان يخصص بالعين والوصف معلول بالعدم الغائب
 اي بخصيص واختصاص وليس هذا الوصف في العين وكذا في ان النبي صلى الله عليه وسلم
 في حق النبي والوصف معلول بحال المبيع فيصير عام فيخصي في
 المنازعة ويخص المبيع عن تسليم المبيع ولم يترك في العين لكنها ثابتا بالعين
 لان النبي يقتضي عاقبة الامالة والاعادة صفة العاقد فكان الاعلام مما ثبتت
 بالعين وكذلك البيع يقتضي بالخاصة صورة والفجر صفة المبيع وكان الفجر
 يقتضي الثبوت من حيث المقي فثبتت اعداءه فعدمه وانعدم اي انعدم
 وذلك من غير ان يكون له في هذا الفصل نقاش في مثل شرط ان يكون
 وصف العلة في انما يحمل العلة ام لا فيجوز في العاقد شرط ان لا يكون
 العقلية كما يحرمه في صفة صورة الذات القائمة به فيجوز ان يكون
 الحركية في محل علة فيجوز في ذات الحق فيجوز في العاقد الشرعية
 ومثلهما قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل
 الحكم فان البنية والتمسك والاطلاق علة للثبوت الاحكام في الحال وهذا
 العبادات ثابتة بالافاقين وكذا كون الشخص معقدا فيتمسك بالعبادة
 السلم والنجاة وهذا الوصف ثابت بالعدم في الحكم انما لا يكون

لا بد

انما انما يكون الوصف في الشيء انما كان الشيء انما لا
 خلاف في جواهره خلافا لما كان الوصف في عينه فليس ذلك هذا
 ونظير الوصف في العين نعليك بالماله والجنس في علة الوصف انما لا يتصور
 في العين في حديث الاشياء الجيدة فيوصفها في كونها في الحديث يقول عليه السلام
 بحكيه ووراثه وورثه وكذا وصف الطواف في البيت في البيت وقيل عليه السلام
 ناسي من الطوافين في الطوافات عليك ومنها ان يكون الوصف في غير العين
 اذا كان ثابتا به اي اذا كان الوصف ثابتا بالعين يعني اذا كان الثبوت
 حقيقيا لم يمتد حيث المقي وهذا لما جاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم
 لا يخرج من ما ليس عليه الا ان يخصص بالعين والوصف معلول بالعدم الغائب
 اي بخصيص واختصاص وليس هذا الوصف في العين وكذا في ان النبي صلى الله عليه وسلم
 في حق النبي والوصف معلول بحال المبيع فيصير عام فيخصي في
 المنازعة ويخص المبيع عن تسليم المبيع ولم يترك في العين لكنها ثابتا بالعين
 لان النبي يقتضي عاقبة الامالة والاعادة صفة العاقد فكان الاعلام مما ثبتت
 بالعين وكذلك البيع يقتضي بالخاصة صورة والفجر صفة المبيع وكان الفجر
 يقتضي الثبوت من حيث المقي فثبتت اعداءه فعدمه وانعدم اي انعدم
 وذلك من غير ان يكون له في هذا الفصل نقاش في مثل شرط ان يكون
 وصف العلة في انما يحمل العلة ام لا فيجوز في العاقد شرط ان لا يكون
 العقلية كما يحرمه في صفة صورة الذات القائمة به فيجوز ان يكون
 الحركية في محل علة فيجوز في ذات الحق فيجوز في العاقد الشرعية
 ومثلهما قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل
 الحكم فان البنية والتمسك والاطلاق علة للثبوت الاحكام في الحال وهذا
 العبادات ثابتة بالافاقين وكذا كون الشخص معقدا فيتمسك بالعبادة
 السلم والنجاة وهذا الوصف ثابت بالعدم في الحكم انما لا يكون

عليه السلام

ثابت

موجودة شرطاً في محل الحكم ان يملك الشئ امارات وذلك لان عالم الاحكام وتبليغ
 الدليل بالمدلول ليس بشرط صحة الدلالة كالعالم في غيره من العلوم
 ولهذا قيل ان السمع علة تغير المشكوك وكذا العين علة التغير في غيره من العلوم
 اما بالعين وان لا يتغير الا بغيره والقيام وانما هي العلة بهذا الشرط
 عند المعتزلة لانهم لا يوجبون العلم بالاشياء بحال الحكم الغنى
 لفظ المتغير وتعليل ذلك ان في بيان الحق وقوله عليه السلام لا شيء الا حصة
 علم الخارج من هذا القبيل الحق في تنبيل ما ليس بالواقع في محل الحكم فالحكم
 يجوز كالحكم المتعلق بالحق لا في الحق فلا يجوز كالحكم مع طول الحق
 ايضا بهذا المعنى وهذا المعنى ليس في النقص لكن فعل النكاح يقتضي النكاح ولا راق
 صفة فكان ثابتاً ما يقتضاه الحق وقوله في حق المعتزلة عن اركان ذلك ولا
 يجوز له تزويج الا حصة ما لو كانت حصة من مقتضى ما لو كانت حصة من مقتضى
 علم تغيره بغيره فهو وعنده من قولهم انما هو كقولهم لو تزوجوا حصة
 الاثمة لبا سبها لا يجوز عنده لم يوجب اركان الحصة ثم انما استوت هذه الحصة
 المدكورة كونه علة لان العلة بخلافه بوجود اثرها ما ينما وقد لا يؤثر للوضع
 حصة ان يقع علة لا يفرق الا اثره من وضعه وكيفية وجوده الاثر للوضع
 بل لا يفرق بينه وبين العلة ثم اعلم ان الحكم قد يختلف مع اتفاق المعنى
 وقد يمتنع الحكم مع اختلاف المعنى بينه قال ابو بكر البراءة في اصول
 فقهر في باب القول في اختلاف الاحكام مع اتفاق المعنى واتفاقها حصة
 اختلاف المعنى قال ابو بكر بخلافه في تعليق بالمعنى العكس احكام مختلفة
 كقولهم ايجب لفارة رمضان ودم الاحرام بالجماع وكقولهم انما هو
 المرأة بعقد النكاح واما في المتكلمين بذلك فقد يمتنع وكما باختر الاظهار
 بوجوده المتضمن وكيفية نظيره ونظيره ذلك اكثر من ان يخصص وانما كان
 ذلك لان هذه العلة لا كانت امارات الاحكام عما يحسب ما يجعلها الله تعالى

وجد
 في

علامة فيها لم يتغير الحكم المعنى الواجبة علامة الاحكام بتغيرها كما لا يمكن ان يعلمه
 الحكم المتضمن به لم يتغير ان يكون الاسم الواحد على التغير بمعنى وعلى الاخر في
 آخر الاثر ان الاسم المتغير قد صار على الواجبة قبل التغير وعلى المتغيرين
 التوازي بينهما وبينه وتحت قول الشهادة وما كان يحكي ذلك انما كان علة
 الشئ حكاية هذا المحكي لا يمتنع كون المعنى الواجبة علة في عين مختلفين
 وحكاية واحدة اتفاق الاحكام لعل في تعلمه الاثر ان الاسم قد يقصد الالة
 مع ما ليس عنده ويقصد ايضا الالة مع ما لم يقصد الالة مع غيره او يقصد
 وقد يجب العقل للبرهان والقياس وكلفه والمكان اخر وليس متغير
 الحكم الواحد بجله في تعلمه وكقولنا ان النساء يحرم وجود الجسد عاجلاً له
 ويحرم ايضا بوجود الكيل والورث وهذا ظاهر من ان في عينه اى
 هذا لفظ اى بالبراءة ان اجزاء الله تعالى في كل اوصاف النقص
 مجملتها لا يجوز ان تكون علة في الاخلاق ان جميع اوصاف النقص لا يكون
 علة لان جميع اوصافه لا يوجد الا في المخصص ولا في الاضافات كل وضع
 من اوصاف النقص لا يجوز ان يكون علة من غيره ذلك يدل على علمه
 لان ذلك رضى الله تعالى والزوج بلا ربح وهو ما سدا ان كل واحد لا يمتنع
 ان يقول العلة مع الوصف الذي عقلت به فلو كان ثبت العلية بهذا القول
 لزم ما قلنا فلا بد ان من دليل على صحة العلة وتبرج حقا في تبيينه بعد
 هذا ان شاء الله تعالى قوله هنا قال ابو بكر البراءة في اصول
 فقهر في باب القياس في عا صفة العلة ان علة الحكم سببها ان يكون
 بعض اوصاف الاصل المدلول وانه غير خارج ان يكون بعض اوصافه
 الالهة كانت جميع اوصافه كانت في المسلمة بعينها وكان يكون حكمها معلوماً
 من غير جهة القياس ولا يتصل بالجلد ناخا ثبت هذا الاختصاص عند
 الحاجة الى القياس الى مطلب الوقوف الذي هو علة الحكم وتعيينه في

كاجتماع عدة ورقة
 وحيث لا يفرق الوتر

البرهان

ما

من

ليس معلومة له ان غيضا ثانياً يكون مخرجاً من ارضه على حاله بل ان
 ذلك متعلق بالامر ان من اوصافه ان يخرج الارض راءه باكثر
 والله ففان شئت من كثره من العشر والله حجة والله موجود كانه
 جسم وغنيها ثانياً ان يكون كل وصف من هذه الاوصاف على الحكم على حاله
 ولا يجوز ايضا ان يعمل على الحكم اى وصف شئت الفاضل على هذا
 متعلق غير ذلك من اجزاء ان ان يكون على الحكم بعض اوصافه او بعضها
 واحد او وصفين او ثلثة او اوصافاً يعلم ان لا يتفق جميع اوصافه واما كان
 ذلك كذلك فالتوقف الذى هو على الحكم واما ربه وتوقفه بان على الله الالهي
 ان كذلك لا مالا استدلال عليه والابنوع ايجاد اقتضاى بعض اوصافه وجعله
 على الحكم من غير دلالة ان الخلاف بين المتكلمين في علمه اى هو
 في اصل المسئلة فلم يجوز ان ينسب له على الحكم ودعوة بغير دلالة ان
 العلة لا يجوز له الاقتضاى بها بما يدعوها لها دون اقامة البرهان عليها من
 وجوه الله لا يلى فالعلم مختلفه فمنها ان يكون العلة منصوباً عليها فيجب
 اعتبارها في نظرها كما اعتبر غير رضى الله عنه قوله تعالى ان يكون ذلك
 بين الاخيرين منهم من حاله فمعه قوم من الصبيانية في نفسه السوء الخبيث الام
 وضع الاعتدال عن رضى الله عنه استدلالهم ودعوا الى قوله وكقول الله تعالى
 بعد ذلك صلاة الخوف والذين كفروا لو تعلمون ان الله تعالى عن اسئحتكم واعتبعكم
 فيمهلون عليكم عيلة واحدة في كل الهلة وان احد صلاة الخوف عند لقاء
 الظلمين ما ذكر حجة بل لا شفعاً لنا عن الماء شرباً لقتالهم فلو كانت
 البغاة والحوارى خارجين صلاة الخوف لهدم العلة وان كانت الالة تارة
 في الحركين لوجود العلة التي ذكرها في البغاة والمخاريقين وكثرة قول النبي
 صلى الله عليه وسلم من علمت فضعك فاحترق وكن وقته عليه السلام ياطمأنت
 اى يخلص منها اذ لم يخرج وليس الحجة فتوصى في ان قبيح

تولد عليه السلام اذ لم يخرج من تحت الحجج الاعتدال لانها سائلة عن دم الحصى فاعلمنا
 ان الذي صادف الاشياء حجة ومؤكد عرتي في ذلك لو اكد ذلك لا تتفق بقوله
 انها ليست الحجة فلا يتصور على ذلك وقال انها دم عرتي علمنا انه فلا فلا
 بذلك - من اين انما ليس بالحجة والثاني تعليقه دم الاشياء صها ما دام
 عرتي فينبذها فلا يخرج ولولا انه اراد ذلك ما كان لبقوله اذ لم يخرج حتى
 ولا فلا يخرج قولها انها ليست الحجة فلا ذكر الامور علمنا انه اراد بقوله انها
 دم عرتي التنبية على العلة وايضا فان حتى تحت الاعتدال فطاعة انه علة
 في القياس عليها وورد نظائرها البها حتى يقوم الدلالة على غيب ذلك وقوله انها
 دم عرتي خارج تحت الاعتدال وقوله عليه السلام الهرة انها من الطوفان
 عليكم والسرقات في فلك الارض حتى يجد اعتبارها في الغياها قال ابو بكر
 الناس في هذا الصرح من التعليل على قولهم من جعله فضا على ما فيه العلة تجزى
 تجزى لفظ التعظيم وانظام من يقول بذلك ومن نفاة القياس وقال ان الله
 تعالى وقال حررت عليكم ما عزلا واذ وازع عقلاً من اللفظ فخره في دي
 ارضه وقال ليخرج في معنى الحق ولا التقى في جميع ما فيه العلة من تلك
 بالقياس من هذا الطائفة اوجه اعتبارها المعنى في بعضه من طريق القياس
 وان من نفى القياس منها ما لا يحل وجود هذا التعليل وذكره سوا وجعل
 الحكم مقنن على ما وضع البصير بما تناوله الاشهر دون ما يوجد في العلم لم
 يفتش عليه قال ابو بكر الاظهار ان الحاق ما يوجد به هذه العلة حكمه على الاشياء
 اما هو من طريق القياس لان طريق البصير والعقول ان الموضوع عليه موصفاً
 الاسم وقوله في دم الاشياء البصير الوضوء انها دم عرتي لم يتناول الاسم منه الا دم
 الاشياء منه وقوله انها دم عرتي ليس به صفة عرتي دم الاشياء صفة او ما توصف
 من صفات المدون وبقيته دون عرتي هامة بل هو ليس ان عرتي متراكلة له من
 الصفة ما يوجب ان يكون مدوناً له لان رضى الله تعالى ان يكون يوجب ذلك

لهم

ما

ولا

ان يكون كل قائم مذكورا معه ثلث اياته في القيام والى ان يكون جميع ما فيه تلك العلة
 مذكورا في اللفظ فانما يجب احكام الحكم عليها من طرف **نفس** من وانما يجب القياس
 عليها لان العلة سبيلها ان يكون نتيجة الاحتكامها التي هي علة لها على حسب ما
 يتبعها حكم العلة العقلية حتى انفصل الحكم من الله ومن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 محلا بوصفه من اوصاف الملوك وكذا انما انما اعتبارا فيهما وجهه وبه
 واخره الحكم عليه في الظاهر وبه من حيز الوصف حتى التعديل عنوة فلهذا
 لك هذا الوصف هو علة الحكم وذلك لانه يتبعه من خطا ب الله خطا به رسول عليه السلام
 وضع الكلام في غير موضعها فما احسن حتى التعديل فحقيقته انما اذا من اجزا
 الحكم عليه باعتبارها به الى هنا لفظ الى كل الواو في ذكر الله قوله واختلفوا في الالة
 كونه علة اي يكون الوصف علة ما قولين فقال اهل الطرذ انه يصير تحت مجرى
 الاطراد من غيره حتى يعقل وتلك افة الفقه من السلف والخلف انه لا يصير
 حجة الاغنى في تعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدا الله وذلك على ما
 ان هذا لا بد من صلاحها لا يصير به اهلا للقيادة ثم عدا الله ليس به احاد
 الشريعة ثم لا يصح الاحكام الا بلفظ خاص ولا يقدر صلاحها انما انما اورد
 علماء سنة وذلك ان يكون على موافقة ما جاء عن السلف من القول المتقوله انه
 اتوا مشرعين في شرفه ولا يصح العمل به قبل التاكيد كما لا يصح العمل به الا بعد
 الصلوة والصلوة عند ربى الاثر وانما بقي ما لا أثر ما جعله الاثر في الشرع
 وتلك بقية احدى بان ارضى عدا الله بكونه خيرا ثم العوض عن الاصل والحيث
 لا اعتبره عن الموافقة والمتاخره وتلك بقية احدى به بل عدا الله بالعرض
 على الاصول فانما لم يرد اصل منها فقل والافضل ما رعدوا او ما يتصرف
 على اعملين وضاعدا نفع العمل الاول يصح العمل به قبل الوقوف وعلى الثاني
 لا يصح لانه به يدين تحتهم الاول ما رخصه بكونه قولا لا في النص حتى
 وانما رخصه دفعه اعلم ان الغلام بعد اتفاتها على ان تصح اوضاع النص يكون

منه

علا

علة اخذها في الذكر كونه دليل الكون الوصف عليه فثالث اهل الطرذ وعلم الذين
 ساقهم القاضى ابو زيد حنيفة ان يصير تحت مجرى الاطراد من غير ان يكون
 له قوى يفعل كذا بل الحكم ما في الجاني عما فيه القطع ولا يؤول الى كونه
 كالهو من نفس الاطراد عند بعضهم فيمن ان يوجه الحكم عند وجوده ويعلم
 عند عدا الله كذا نقل بعض الناجم رحمه الله وقال في الحصول وانما عدا الله الوصف
 الذي لم يكن كونه متناهي واستمرضا الشا رب كان الحكم على ما هو العقيق
 في جميع الشئ وانما يعرف محله الشئ فيهما والطرذ من الاطراد والجريان
 وهو كذا كذا من قدامه فها من من بال فقال لهما يا ايها الحكم ما صلا
 مع الوصف في صورة واحدة حصل طق الظلمة الى هذا لفظ الحصول وتلك
 بعضهم الذي يكون به الوصف علة هو الدرر وانما يكون الحكم في اعيان الوصف
 وجردا عدا الله بان يوجه الحكم بوجه الوصف ويعلم بغيره وتلك افة الفقه
 من السلف والخلف ان الوصف لا يصير تحت الاغنى في تعقل والحكم على الشايقول
 في الشايقول به وما هذا احدى بنا والمزا ومن المعنى المتقوله صلاح الوصف
 ثم عدا الله ثم اذا وجد الصلوة والعدالة فيصير الوصف علة الا لا يصح ان يكون
 علة للمزا ومن صلاح الوصف المتكاملة ومن الموافقة والعدوى ان يكون
 اصدا الحكم اليه من سببه لا شحيلة شرفا وعلا كما في صفات العقوبة الى الجاني
 والشراب الى الطاعة والظمان الى الاطمان وانما عدا الله الوصف ان يكون
 لجيش وصفه الاصل اثنوا جيش حكم الاصل في الشرع اثنوا بالحق او الاتحاح
 وانما لا يرد العمل بالوصف قبل ان يبين المتكاملة لان كلامنا في العمل الوصفي
 والمقصود به الاحكام الشرعية فلا بد ان يكون موافقة لما نقل عن الشايقول
 بوجه الموافقة بين الوصف والحكم شرعا لا يجب العمل بالوصف بعد المتكاملة
 الا بعد العدا لان كان يجوز العمل به قبل نظر العدا الى الاحكام ان يكون الوصف
 سورا بالحق بان لا يحصل علة كذا كل الصام الناسي وشربه لا يكون علة للغير

وجوز الحكم عند وجوده
 وذلك الوصف عند
 وصفه

كالمعنى المتقوله على الصلوة
 وانما يدين عند ربى
 طرذهم

وان كان العمل
 ملاجا لوجود
 ما يصاد الصوم
 لان الشريعة لم تجعل
 علة للغير

قال عليه السلام اذا نسي نكاحه فليست عليه طلاقه والله وسعها فقال
 قلنا ما ذا نريد ان هذا لا يجوز العمل فيها ذمنا لا يجوز العمل فيها ان يكون
 خيرا مثلا عاقلا بالغا مقبلا وصالحا مكرما الجسد العمل فيها ذمنا لا يجوز
 بلية عدالة لكن يجوز العمل بها مثل التزكية كما في المسور اذا قبلها
 شهاده بدو في التعديل يكون تأخير الخلف بدنا ومن ان نسي في
 ان صفة الصلاة للعبادة بالمائة واما الخلاف في الصلاة فوجدت
 عندنا العدة تعرف بانها كما قلنا فعدت في الاقامة والملاءمة
 بالهوى فقال وضعفنا لم ولا يقال خلاص بالعدا لانه من الهوى وقال بعض
 ائمتنا في الاقامة من اقامته السابعة والحيثية وحالها اذا كانت
 تؤخر العمل لان المسألة تسمى العلية بها وتسمى الاقامة تخرج المناط
 وهو عبارة عن تعيين العلة في اطار المسألة من ذم الوضوء
 غير ان يكون ثابته بنقض او اجماع وقال بعض ائمتنا في ذلك
 بعض ائمتنا ان في عدالة العوض يكون مخرجا الى موقعه القلب
 فيلزم الصحة لئلا يتم العوض على الاصول بعد ذلك احتياط وقال بعضهم
 بل العورة بالعرض على الاصول نالها في بعض اصناف الاصول لانها
 والامانة في تحديد قصيد فعلا واذا في ما يكفي ذلك اطلاقا عن عدالة
 عدالة انما هي نافي مع ذم ذلك انما في بعض اصنافها على المزايا كما في
 ما يكفي ذلك انما في نافي قول هذا الفرق بين اصنافها لا يجوز العمل بها وان
 وان كان محتملا قبل العرض على الاصول وعلى قول الفريق الا لا يجوز
 العمل بها لانه صانعة لا يكون مخرجا لثم العرض على الاصول احتياط
 والنقض جرح والمناضة دفع الى هنا لفظ مسمى لانه رحمه الله تعالى
 واما تعرض على اثنين كما عرفت ان في دفع ضعف الظن على الازر
 واستسهم فوصل فيهما مؤثرا وانما شرط الاصلين

لان
 ص

ولا

ذلك واما معرض الوضوء على الاثنين حتى يعلم عن المعارض للمناض
 لان النقص جرح في الوضوء فخرج من ان يكون عليه كجرح الناحية
 بالهوى والمناضة دفع لاعتناء الوضوء عن كونه علة لكن يدعى العمل الذي
 اثبتته الوضوء بعلية آخرى بجري ابو الهادي عبد الملك الحويني وهو
 شيخ القزالي عن الاستاذ ابي اسحق اثبت علة الاثنين بتقدمها لهما
 ومناضيتها الحكم على سلامتهما عن العوارض والمخططات وقطاعة راقيل
 ثم الكلام في الطرح سيجي بعده فليالي الباء الذي يلي هذا الباب ورد
 الاقامة بجري عقيب هذا ان فاء استعملت في الدوران فلا تقتضيه من
 وجوه احدها ان الحكم لا يدور مع العلة كيدوم مع الشرط فلا يكون
 نفس الدوران دليل صحة العلة واما ثلث فلا ان الطلاق المعلق او
 القضي المعلق بالشرط يوجد بعض الشرط وتيقن بعد ذلك ولا اثر لعدام
 الوضوء في انعدام الحكم لان وجوه الوضوء لما كان بالوضوء تبعه
 انعدام الوضوء سيجي عدم الحكم على ما كان من كونه من العلم الاضاهي
 والاشكال الاصل في الدوران العلة والشرط مما رقت فلا يكون نادحا
 لان العلة الشريعة اما في علمي الشرع الحكم بموضوعها كتحليل العبد
 لطلاق والعتاق بشرط لا علة موجبة لادانها فلم يترك ذلك على
 العلية فكذلك هذا وانما ان الفصل لابد ان يكون مشا وبما للزوج
 والزوج اذا اوجب حكما فالدوران لا يحصل في العلة التي هي الشرع
 حصل في الفصل الذي هو جرح العلة من اجزاء العلة لغير بعلية
 وثالثها ان الجوهر والعرض متساويان لا يمتثل احداهما عن الآخر وكذا
 ذات الله تعالى هي صفاته وكلها هي صفاته من صفاته تعالى كغير الصفات
 مع ان العلية متعلقة وراثة ان المتأخرين يتباينان في نفيها واثباتها
 لا بوق والبهوت والموت والعبث اذا وجد لخصه وجد الاخر واذا انتفى

اي لم يزل تعليق العبد
 على العلية فكذلك تعليق
 الشرع

بعض الناس في خلاف الظاهر
 في القول في وجهه الذي يشك
 في كونه مشا في
 بعض الناس في خلاف الظاهر
 في القول في وجهه الذي يشك
 في كونه مشا في

احدهما انتهى الآخر ولا عليه هناك لان العلة مقيدة بالمتعلقان
 متساوية وخامسها ان الجهات الخمسة لا تنفك كالمعصية عن بعض مباديها
 شفعهم وشاهدتها ان علم الله تعالى كل معلوم وجوذا وعرفها
 فانه لو كان المعلوم موقفاً للعلة جوهراً ولم يكن جوهراً فانه تعالى يعلم
 جوهراً مع عدم العلة وسبقها ان الجدة لا بد من الجوهرة وجوذا وعرفها
 وكذا العلة كذا الفاعلة في الجوهرة او جوهرة وجوذا وعرفها ولا علة
 هناك وقال ابو بكر الرازي في باب في استدلاله على صحة العلة
 وما كان يقدره ابو الحسن في صحة العلة وهو ان العلة موجودة عندنا
 فينا طريقه النظور والاستدلال ان ينظر الى علة القالبين على اختلاف
 فيها تعلقها بالادراك وكان له ان يتصور الاصول فهو اولى بالشيء مما لا
 يتعلق به الادراك ولا سيما لانه الاصول فطرية ذلك انما اختلفنا
 في علة فيكون البيع عند وجود التماس بين الربوي والمضرم المملوكة
 من اختلاف الفقهاء فيها وقد اختلفوا الكليل والوزن اولى ليعتق
 الاحكام بما في جواز البيع او فساد دون الثوب والادخار وروى
 الاكل على حسب ما بينه في مواضع في مثله البرهان وانما يجب اعتبار
 تعلق الادراك بالمضرم الذي هو علة الحكم لان العلة هي المتعلق
 المعجزة بالادراك في الاثر والعقيدة وكذلك الشرح مما التي جعلت
 علة الحكم مما تعلق به الحكم في الباب الذي اختلفوا فيه اولى بكونه
 علة مما لا يتعلق به الحكم اذ كانت العلة مقتضية لاجاب الاحكام
 ومن جهة اخرى ان الربوي لا بد له لو فاعلة الجوهرة في كونها
 ما كولين او غشاً بين لم يتعلق بمضرم الاوصاف في حكمه في جواز البيع
 ولا فسادها انما شأنا في الكليل والنفسا وبما في سائر الصفات
 ونفا شلاء الكليل لم يجز البيع فقلت ان سائر الاوصاف التي اعتد بها

مع

فاع

في العلة

فيا يمتنع لم يتعلق بها حكم وانما تعلق الحكم بالربوية الموضوعة في
 الجاهل من جهة الكليل فكان اعتبارها اولى ومن نظر في ذلك انما
 اختلفنا في الكليل بالربوية فيكونها اولى بها بغيرها فاعرفها
 فيا يمتنع فيا في علة الكليل الصغيرة وحكمها العلة الموجبة
 له ذلك كونهما بطلما ونحن نحن ذلك لا بطلما فاعرفها ورواها الى
 الشيب الكليل بطلما انها بالغة في قلة واشد ذلك على صحة
 علمتنا بانا نحننا النجوة معني فحق في الولاية بدلالة ان الكليل
 والشيب لا يختلفان في اشتقاق الولاية على انفسهما في الشوا والبيع
 ولم نجد لغيره ثابته في اشتقاق الولاية عليهما في موضع متعلق
 عليهما وكانا علمتنا اولى بالصحة لما لها من التاثير في الاصول
 وتعلق الادراك بها وكان ذلك الكليل بالغة الى الشيب بالغة اولى
 من رتبة هاهنا الكليل الصغير وحكمها اذا قلنا لا يجوز للاختلاف
 البنت الشيب الصغير لانها تبيح قبا على الشيب الكبير فقلنا
 نحن انه يبرئ قبا على الكليل الصغير بطلما انها صغير كانت
 علمتنا صحيحة لقيام الدلالة عليها من الوجه الذي ذكرنا وهو ان
 الصغير معني فحق في الولاية على الصغير في الشوا والبيع
 ولم يكن كونهما تبيحاً في تبيح في من الشوا عليها ما لها ولا تعلق
 اشتقاق الولاية عليها بالصغيرة والولاية عليها بالبيع
 نحن اعتبار الصغير اولى بكونه علة فيا وصفت في كان
 جواز بيعه انتكاح الاب عليها انتكاح صربا من الولاية ونظير
 ايضا ان اعتبار الخارج الكليل اولى بالبيع بقض الطهارة من
 اعتبار السبيل وجوذا في الحكم يختلف لاجل اختلاف الخارج
 والسبيل واجبة في الخارج فكان اعتبار الخارج الكليل اولى لتعلق

ونحوها مع

لان في التواخي
 الوضوء وقع للمني
 جنب الفشاء وهذا
 الاختلاف باعتبار
 الخارج فلو كان الاختلاف
 في الخارج لم يختلف الحكم لان
 الحكم في الخارج

على ما بيننا وبينه فصاره كونه مطردا الى ان يخلو فيكون العبد به يزاد وكذا
 وان زود عليه نقص ذلك النقص حتى بمنزلة ان جاز ذلك هو معلوم العبد اذا
 ظهر في الحق من بعض المؤمنين فان ذلك يكون حرجا في عذبه لان يتبين به انه لم
 يكن عذرا ولا مخرجا فلهذا جاز في شهادته خلاف ما شهد به القدر ان هذا
 لفظ شمس الاية قوله **وهو القدر** الاخر اذا كان على مثال العبد
 الشريعة كان صالحا كان احيوا لم يتصل ان يكون حرجا فلا يكون النقص على
 المؤمنين على الاصول فصار ذلك أصلا ولا يعتد به وادى ذلك الى التبرئة
 بالاحتمال لا بغيره ان وجه القول الآخر بقبضه بان ما في آية عذبه الوصف
 بالقبض على الاصول فان يتردد اصله من قبض ولا مخرجا فصاره دعة لا ان
 القبض اذا كان خلافا ما عذبه من الحكم على مثال العبد المنقول من بعض الصالحين
 كان صالحا الى اقامة الحكم اليه لان الواحد اذا قيد فيه الصلاة للشهادة بغيره
 للمؤمنين والاشهاد والعقل والبيان بلطف الزيادة كان صالحا للعدل
 بشهادته ثم انقصه هذا احتمال ان يكون حرجا وهو وجه القبض عليه كان جاز
 يحتل ان يكون حرجا بغيره فلهذا وجه القبض على المؤمنين لو كان احتمال
 الجرح ونقص الوصف ايضا لهذا المعنى على الاصول لانها بمنزلة المؤمنين حتى
 يظهر من شهادته الوصف عن المؤمنين والنقص وهذا معنى قوله فلا يكون النقص
 على المؤمنين وهم الاصول فصار في بعض الوصف او في ذلك اصدان ان
 ادعى ما يقرب عليه الوصف أصلا ان ادخلوا في حكمهم وادعى العلم النهائي في
 اعتبار ذلك حرجا واما لو ادعى في بعض الوصف ما ذكره الاعراب كان ذلك
 الاحتمال يتردد من غير حرج ولا عقل ولا يقين في احتمال التبرئة لان التبرئة لا
 بالقبض على المؤمنين لا التبرئة باحتمال تردد في حرج فثبت من هذا المحذور ان
 عذبه الاوصاف بالقبض والقبض حرج في الاحتمال **وقيل** هذا بناء على اصله
 ان العبد في التبرئة شرط واما البيان هنا محال فليس الاية اعموله تارة واما

وجود
 ج

الفرض

الفرض الثاني فانهم قالوا كونه محتملا استلزم ان لا يكون اذبا على النقص واما
 يثبت صفة العدالة كما يكون حجة على النقص لا يمكن الزام النقص بالثبوت
 صفة العدالة فيه مما يثبتنا صفة الصلاحية وهو الملكة فان ذلك
 يكون بالقبض على العمل المنقول عن النفس حتى اذا علم الموافقة
 كان صالحا وبعد صفة الصلاحية محتمل ان لا يكون حجة لان العمل
 الشريعة لا توجه الحكم بدرايتها فلا بد من اثبات صفة العدالة فيه
 بالقبض على الاصول حتى اذا كان مطرزا سالما على النفس
 والمخاضات فحينئذ يثبت عدله من قبل ان الاصول شهداء
 لله على انكاحه كما كان الرسول في حال حيته فيكون القبض على الاصول
 واستناده الاصول من وجه من نزلة القبض على رسول الله عليه السلام
 في حيته ومعلومه من الرد وذلك دليل عدله باعتباره وان الرسول
 بعد تحقق الحاجة الى البيان بالحل فصرنا ان القبض على الاصول
 يثبت العدالة كما ان عدله الشهادة يثبت بطلان بعض حاله على المؤمنين
 والفرق الذي قاله ليس بقوي فان بعد ثبوت صفة الصلاحية لكان جاز
 اما في احتمال اللبس في ادائه وهذا بعد ثبوت صفة العدالة
 في الاحتمال أصلا ان الشرح حمله على الحكم لا على العمل
 نقض او مخرجا فثبت به ان الشرح على صفة الحكم لا على العمل وان زود عليه
 الملازمة لا تكون في الشرح في العمل وتعلو ولا بد من عذبه على الله
 لو جازوا فيما خلا في كبره وذلك المخرجه الملازمة لا يكون في
 الشريعة بما ذكرنا من هذا كما يقال في الاحتمال في الوصف لا يكون حجة العمل
 به فصار موقفا الاحتمال في الاصل يكون حجة في اوله كما ان طريق
 ذلك الاستدلال هناك القبض على المؤمنين ولا بد في ثبوت الشرح فان طريق
 هذا القبض على الاصول او في ذلك أصلا ان ادعى الاية لا على وفي

الى الفرق بين
 الوصف والبيان

الجرح

لان لا

الوقوف عما ذكره حجة بين هذا التفسير وبين أن العرض على جميع الامور
 ليس شرطاً كما ذهب اليه بعض متوحيها وشوحيها من شرط ذلك
 يجد من القول بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالحق يقول وراكه
 اصل آخر هو معارض انما يقضى بما يوجب له ان يقول له
 يتم معنى ذلك النص والمعارض ومنه هذا الاصل حجة لان الزام الحكم
 على ما ينبغي له بما هو الذي يحق ما ذكرنا ان المحقق الذي اوجبه على
 البقير كان طريقه يوجبها السامع عن النص والمعارض كما قاله
 على ليس احق من الاصل والحج على ان ياتوا بمثل هذا القول الالهي قوله
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً فهذه اليقينيات التي
 اثبتت الحجة بما لا يخفى هذا اليقين لم يثبت اليقين احمد الله قوله
 ووجه فيها انما احسننا الى اثبات ما لا يخفى ولا يبين وهو الوجه الذي
 جعل علمنا على الحكم في النص وما لا يخفى مما يعلم بانه الذي ذكره في موضع
 بين المواضع التي ترك ان يتصور تحريفها هذا باختراؤه عن محظورية
 وذلك ما يفرضه بانه وكذلك تعرف الصانع استلزاماً بما
 متصور وذلك ما يفرض بالباقين والوقف بوجه محقق عليه بما يبينه وجه
 المتصور الذي لا يترك المحسوس الدال على غير المحسوس اي وجه قولنا
 ان صحة العلم بالاشياء الوقوف الذي هو منطوق الحكم من بين اوصاف
 النص التي تشمل عليها النص ليس محسوس حتى يعلم بالحس وليس محسوس
 ايضاً حتى يقال ان علميته بالنص فلا بد ان يعلم صحة جيلته بظهوره
 في موضع آخر في صورة الزام انما بالنص والاصح انما يظهر ان
 ما جاز من الامور انما علم ان له اثره في موضع الزام
 ايضاً لا التاكيد ان هذا يعرف ان صدقته في شهادته باجتماعه
 سائر الحقائق لان الكذب محرم ما جازت له عن الحكم في سائر المواضع

صديق

احسن

المواضع

كان له اثره اجتناباً عن شهادة الزور وذلك لاثبات الصانع جل وعلا لما
 كان عقيباً عما كان ذلك بظهور انما رتبهم اليه المحكم لان الصانع لا بد
 من بيان العالم حادث فلا بد له من تحريف الاله عما قد بينه عين
 وعرض والعرض حادث لقبوله العلم بالحس والمعارض فكان لا بد
 حادث ايضاً لانه لا يفكر عنه ولا يفكر عن الحادث نحو حادث
 مثله ضرورة لما رتب الحادث فيه كان لا بد له من تحريف الاله عما قد بينه عين
 ابتداء ثبت ان العالم حادث ولا بد له من تحريف الاله عما قد بينه عين
 وكذلك نقول ان صحة الوقوف في العلمية تعلم بالوقف رايناً على وجه
 يظهر اثره في موضع آخر بالاصح وهو معنى قوله علمنا على العلم
 بظهوره انما الوقوف على ما يبين في هذا الفصل انما الوقوف في موضع محقق عليه
 في تعليلنا لاسقاط الحكم من سائر الامور بالطواف وذلك لانه لا يوجد الموقوف
 في المقول لانه الاثر الحسني عما غير المحسوس في انما الحسني يد على
 الماشي والماشي يدل على ان وقوف الله تعالى في الوقوف صدق انما
 اي صقلت مفردة صدق انما حركت في الامور بغير وقوف ما عدا
 ثلاني اي تطلعت في معرفتي وفي بعض الشبه تعرفت وتعلم تعرفت
 للصانع استلزاماً بان رتبهم الى من حيث الاستلزام وانما
 حسن الاله في اصولهم وانما علمنا انما فهم يقولون اجتناباً الى اثبات
 دليل الحجة في الحس ولا يخفى في طريق ذلك التي الذي يظهر من
 بين المواضع التي ترك ان الطريق في صفة علم الاله الشاهد هذا وهو ان
 ينظر الى ان رتبته في موضع عن ايتا به يقتضيه الحجة في اذ اظهر
 اثر ذلك في سائر المواضع بين الحجة في الصدق في شهادته بطريق
 الاستلزام لان الوقوف انما العلم لانه ينزح عن شهادة الزور والحق
 الحجة فيه وكذلك الدلالة على اثبات الصانع تكون بانما رتبهم بطريق

في موضع آخر صورة
 الاجابة على الالهي في العلم
 بالوقف في انما الحسني
 الذي جازت له عن الحكم
 في سائر المواضع

٥٢

ثمانية من الطوافين بعدد الاجتهاد ومن سورهما الاصحح وما جعل في الدين
 من حرام منقطع فاحسن سورهما وهذا الصحيح ان الضرورة انشئت
 في سورة المائدة في عطفها على ما قبلها من الاصل في حصة غير متناهية لان الله
 غفور رحيم وانما في سورة البقرة فمن اصابه عيب باح ولا عاجلا
 اثم عليه ان الله غفور رحيم وقال في سورة النحل فمن اصابه عيب باح ولا
 عاجلا فانه غفور رحيم واما في قوله تعالى في هذه الايام من الطوافين
 عليه او الطوافات الى قول الله ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدل طوافون
 عليكم فمعهم على بعض سقطت منه الاشتيان بعدل الطوافين دفعوا الصلوات
 النكاسة في سور البرق دفعوا الحج ايضا قوله وبمثل قوله ليس عليه انما
 دم جوف الفجر توصلي لكل صلاة اوجب بهذا النص الطهارة بالدم بعد كل صلاة
 وقيام النكاسة انشئت في الطهارة بعد كل صلاة ولا في الايام في الحج والعمرة
 والانتحاض اقامة وموضع لا بد وكان له انشئت في قيام الطهارة في وقت الصلاة
 بعد عطفها على مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث ما هذا
 اليوم لم يثبت في كتب الحديث ولم يذكر في لفظ الفجر اصلا وقد ذكرنا الحديث
 في اول الباب عند ذكر كون الوضوء عارضا وحديث البخاري ما سألته
 اني غائبة ربي الله عنها ان طافته بنت ابي جحيش ساكت النبي عليه السلام
 قالت اني انتحاضت فلا اطهره انا كح الصلاة قال لا ان ذلك عمن قبلك
 وحكي الصلاة بذكر الايام التي كنت تحيضين فيها ثم انكسيتي وضوئي والا حارث
 في هذا الباب كبرية في كتب الحديث بيان كلام الشيخ ان النبي عليه السلام كان
 لعجوب الطهارة في المسكن ضد وضوءه وهو انكم الاشياء دم جوف
 لا دم وجه ثم ان الدم يغسل بوضوء في وجوب الطهارة لغسله بوضوء
 فاعلم ان النبي عليه اوجب الطهارة بسبب الدم معنى كما سببه لا لونه جسيما
 وما نفعنا ونحو ذلك ثم في قوله دم عرق اشارة الى ان هذا الدم ليس بدم

قلنا
 في سورة المائدة

السلام

فالحديث

فلا يصح العرق فيه بالحب الطهارة خلاف دم الحيض والنفسان ما هما متعادلتان
 فيلحق الحيض فيهما وهذا ان بنات آدم لا يجنسون غنما عادة وعلى الدم
 بالانفجار اري السكبان حيث وضع الدم به والانفجار والدم الجسدي انشئت في
 والوضوء الى موضع ينفخ عليه الطهارة والحيض يوشى وجوب الطهارة لما قلنا
 ولكن لما كانا في الانفجار والدم الاشياء متعادلة وموضعا لا في انشئت في الجواهر المتكافئة
 بعلة الاشياء متعادلة في انشئت في التخييف في قيام الطهارة مع وضوءه في وقت
 مع قرو والدم في وقت الحاجة ومروث الصلاة التخييف عن غير التكليف
 وضوءه معنى قوله وكان له انشئت في التخييف في قيام الطهارة مع وضوءه في وقت
 الحاجة الى مع وجوب انفجار الدم وقوله النكاسة اوجب بهذا النص ان
 اوجب النبي عليه السلام وثالث صاحب التتبع وقال عليه السلام انما هي متعادلة
 انه دم عرق الفجر توصلي لكل صلاة على المصحة بالانفجار والدم
 لان الانفجار في وضوء في اثبات علم النبي صلى الله عليه وسلم في حكم الطهارة في وضوء
 لفظ التتبع وثالث صاحب التتبع في قوله ولكن قوله عليه السلام
 انه دم جوف الفجر فانه استدل به بطلان حشر في نقص الطهارة
 وغوا ان الدم في نفس جحش والانفجار ويصل الى موضع جوف طهارة
 ذلك الموضع منه وجوب الطهارة لا يكون الا بعد وضوء ما يدخله الطهارة
 فان قلت هذا ليس بتعليل لان انفجار الطهارة بدم لا انشئت في كل
 بيان ان الدم ليس بدم الحيض ثلث فتاوى اولها ليست بالجسيم وهذا
 اللفظ كافي لهذا المقصود فلا بد من انشئت في كل منهما دم عرق
 عما قاية جبرية وليس ذلك لبيان عليه الحدث الموجب للطهارة
 ان هذا لفظ متشبه لانه انما الله في قوله وبمثل قوله ليس عليه
 وقد سألنا عن الفتنة للضابط فقال انما ليس بدمه متشبه ما دم عرقه
 انما يقتصر في تعليل معنى عرقه لان الفطر يقتضي الضوء والضوء

فيه

ضرورية

واجباب

كلف عن شوق البطن والبدن وليس في القبله قضاءها ولا صورة ولا معنى بل
 المقصود هنا عطفها على قول النبي عليه السلام في البره وقد اظهر
 في الاثر واما حديثنا ربيع المؤذن قال حدثنا شعبة بن الليث
 قال حدثنا الليث عن يزيد بن عبد الله بن الاسود عن عبد الملك بن سعيد
 قال حدثنا الخطاب قال سمعت يوما فقيل وانما كان في
 الاثر وكان عن عمر بن الخطاب قال سمعت يومئذ يقول يا رسول الله
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت في اليوم امرا عظيما فقلت وانا صائم
 فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ارايت لو مضى صائم وان
 فقلت لا يا بن بلذات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيم وحديث ابو داود
 في المتن عن احمد بن يوسف بن عيسى بن حماد قال اخبرنا الليث بن سعد
 عن ثعلبة بن عكر الله عن عبد الله بن سعيد عن جابر بن عبد الله قال
 قال عمر بن الخطاب شئت فقل انما صائم فقلت يا رسول
 الله صنعت اليوم امرا عظيما فقلت وانا صائم قال لا ارايت لو مضى صائم
 من الماء ورايت صائم قال عيسى بن حماد قلت لا يا بن بلذات
 ثم بين في كلام الشيخ رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم عطف شوقه
 بالقبله بين ان الصوم عبارة عن القلب عن الشهواتين شهوة البطن والبدن
 جميعا والعطش يقضي الصوم بحيث يلزم من وطئ احدهما ارتقاء للآخر
 ومن ارتقاء في وجوه الاخرى المضمضة فتدبر هذه الشهواتين وهي
 شهوة البطن والاعطش بها تلك الشهوة الا صورة ولا معنى اما صورة فليعلم
 رسول النبي ان البطن راحة وفي فليعلم حصول صلاح البدن كما
 طاهره وكذا القبله فليعلم الشهوة الاخرى وهي شهوة البطن والاعطش
 تلك الشهوة لا صورة ولا معنى اما صورة فليعلم ايلاح الفتح في الفتح واما
 معنى فليعلم فليعلم الشهوة بالانزال ثم المضمضة لئلا تقصد المضمضة
 لم يحصل بها الفطر وكذا القبله لم تقصد ايضا لانه لم يحصل بها الفطر

او قوله

وقوله الشيخ تعليلا معنى مؤثر خبير متبذرا مجزوف اي قول النبي
 عليه السلام لم يقلد اوصوه تعليلا وهذا الحديث يدل على ان الانس
 ما يقبله الصائم اذا لم يكن عليه الجوع وقد صححت البرهان في المتن
 في الصحاح وغيره عن عائشة وحفصة وام سلمة ان النبي صلى الله
 عليه وسلم كان يقبل رغوها في ذلك ركن الخطا في شرح المتن عن
 ابن حنبل عن ابن المسيب ان ابن قتيب عليه القضاة ذكروا انما كان يقبل
 الانزال في توفيق بين الاحاديث فان قلت ركن ابو حنبل الطحاوي
 في شرح الاثر واما ما رواه ابن عمر تارة فحدثنا النبي صلى الله عليه وسلم
 في المنام فرائبه لا يتطرق في قلبي يا رسول الله ما شأني قال الشك
 الذي تغيب ورايت صائم فقلت والذى يؤكل بالحق لا اقبل بعدها
 وانا صائم قلت الا كما رواه ابن عمر في حديثه قال صلى الله عليه وسلم
 الشيخ ورواه ابن عمر في الحديث قال صلى الله عليه وسلم لا اقبل من رأيت
 في المنام فليعلم عليه السلام والي ما يعلم في غايه البيان في ذلك في التقيم
 وقال عليه السلام لم يزل وقد سلمه من القبله وهو صائم ورايت لو
 تمضمض بما شئت ثم لم يجز ان يكون يقبل الا قال في صحيح اوله علف
 لعلم الفطر بوضوح حديث وهو المضمضة بالما ومن غير ابتداء لان
 الفطر يقضي الصوم والصوم بالقلب عن ابتداء شهوة البطن والفتح
 والمضمضة خالصة عن الابتداء صورة ومعنى وكذلك القبله الى هنا
 لفظ التقيم في الدخول الشراب من فيه اذا روى كذا في الصحاح
 ولفظ الحديث لم يذكر كتب الحديث وقد كذا في الحديث واما ما رواه
 في باب تقيم الله بحق النبي عليه السلام قوله وقال في تقيم
 الصدق كما بينا في الحديث لا ارايت لو مضى صائم ثم جئته الكذب
 فقلت معنى مؤثر وهو ان الصدق مضمون لا زارا ولا تتوكل كالا

في صح

من الاب الاول بل درجة فيجعل موفيا بحقي بالاولاد بمنزلة الام من حيث انه
 يتعام البعد بل درجة مقام نقصان الامنونه في الام والام عند عدم الولد
 سقطت ذلك جميع المال وكذلك الاولاد بحقي ذلك جميع المال اذ الحجة في قوله
 بمنزلة الام بل ان نصيب الاب عند عدم الولد ينقص نصيب الام وذلك
 الثلثين في ذلك نصيب الجدة عند الولد ينقص نصيب الجدة ونصيب الجدة
 السدس لا ينقص عن ذلك نصيب الجدة الثلث لا ينقص عن ذلك ونصيب
 من حيث الحق ان الجدة والاب استويا في الاكل وكل واحد منهما يدلي الى الميت
 بوصفه الاب في الام زيادة توجه من فيه وهو انه يدلي بوصفه الاب
 بالبنوة والجدة يدلي بالابوة والبنوة في العصبية مقلدة عما الابوة الا ان
 ان من سول ابا وانما كانت العصبية للاب بن دون الاب ولكن نجيبا حجة
 توجه من فيه آخر وهو الاولاد دون الاولاد معلوم في الاشياء في حق
 كتحقق به الغرضية وسكان الغرضية معلوم على العصبية فقلنا في الغرض
 المستحق بالاولاد فيجعل الجدة مقلدا وكما انك لا الاثر الى العصبية تعديت
 الاولاد اذ هو متوكل في ذلك وكل واحد منهما توجه من فيه فيشبع
 النقصان يكون المال بينهما بالمقام بمنزلة الاخوين الاب والام والاولاد
 وهذا لا يثبت المتوجه الاولاد الام من الجدة لان اكل الام هو بالام ولا تأخير
 لتعدي الام استحقاق العصبية بها وانك وادعيا والتساوي في
 الاولاد ما كما اوضحته من اسعته فانه اخرج مما قبل عن بن عباس
 مني امدعها انه كان يقول لا يمتري الله ويؤمن ثابت يجعل ابن لابني
 ابني ولا يجعل ابك الاب لان مقتضى هذا الكلام ان الاتصال والغروب من
 الحائرين بصفتهم واجد لا يعصوا الفتاوى بل بمنزلة الام ثلاثة بنين متساوين
 والاحق بين الاخوين ما كان في المواسم المذكور في الجدة ميتا يجعل ابن
 الاب ما كما مقام الابن فيجب الاقرب من ابني جانب كانوا وكان مقتضى الغروب

عند

العصبة

تسوية

ولا اتصال فيها به مخرجي كذلك اذا كان ابن ابن الميت ميتا يكون الجدة
 فاما مقام الاب في جميع الاقربة ويكون اتصاله وقربه الى الميت مخرجي
 لان الاتصال واحد لا تعدي الفتاوى بين الجانبين وبين والد الميت عليه
 ان الجدة عند عدم الاب يستحق اسم الامومة قال الله تعالى في آدم ومن
 كنت ابنة فهو ابوك وقال جل ثناؤه قالوا لعبد الهك والد اباي ابراهيم
 وما كان جدنا وما كان جدنا وما كان جدنا وما كان جدنا وما كان جدنا وما كان جدنا
 له وكذلك ايضا في الحكم فالحجة من الدلالة عند عدم الاب ما بالاب حتى
 ان لا يثبت نعم المال والنفس جميعا بخلاف الاقربة والجلالة في الاقرب نوع
 والابنة وذلك الجدة في استحقاق العصبية اختلاف الابن بمنزلة الاب كالأول
 الاقربة والنقصان صلبة كالغيرت وكذلك الجدة حكم خرم وضع الركوع وخرمته
 تقول الشهاده وخرمته خليلته عما النافذة وفي المنع من حقوق القصاص
 عليه يقتل النافذة وتوجب حق التملك له ما لا يستلزم تأتمنهم الا بخلاف
 الاقربة فانما جعل من هذا الاحكام بمنزلة الاب وكذلك في حجب الاقربة
 وقد عرفت هذا المعنى فلا محذور بالقبول لان استحقاق المال بالعصبية
 وهي الابنتي على الغروب فثبت البنت اقرب من ابن العم ومن قبل العتاة
 ثم للميراث بالعصبية لابن العم ومولى العتاة دون بنت البنت وكذلك
 هذا الى هذا لفظ شمس الام في شرح الحاشي والشعب بفتح الهمزة القبل
 العظيمة ووجه شعوب وبالكسر طريق في الجبل ويحتمل شعبات وكان
 اشبه استعمار الشعوب من القبايل لا تشبه بن الدواوي اي تفرق
 من يكونوا في التجم مكان قومه وشعوب الدواوي وشعب الدواوي على انها
 جمع شعبة بمعنى سبيل المال كان لحن والجدة والجد والجد الصديق ومن
 يتعلق بمسائل الجدة ما قال المبرور لنا في المسمى بالجد في ما لا له
 وحدثنني موطأ بن بشر بن مويك عن بعض الفقهاء انه قال في الحاشي

والاولاد

فصلى عن الغريفة الخمسة حتى اتم وانتهى رجل فقال لي عاتقها الصبي
قال قلت اعطى الائمة الفات والحمد لله لا كان في انا قال قال
فيها الموعودين بقى عثمان قال قلت جعل الائمة بينهم املا قال قال
قال فيها ابن مخطي قال قلت اعطى الائمة النصف والائمة ثلث ما لي
والائمة الثلثين لانه كان لا يقضى اما بحجة فان قال فيها زيد بن
نايف قلت اعطى الائمة الثلث وجعل ما بيني وبين الائمة والائمة للثلاثة
حظ الموعودين لانه كان لا يقضى احد كاحد الاخر الى الائمة قال قلت يا ابيهم
مضى قوله ثم يا ابيهم من قولك استكبروه فان يركب في اثم علمه النبي
ثم قال فما قال فيها ابو ثواب قلت اعطى الائمة الثلث والائمة النصف الى
المسلمين فافترق ثم روى اربعة فقال ان امة المسلم يرفع عن حق الى هذا
الى بل قد روى وقد قال عمرو بن ابي سلمة لعبد الله بن الصامت
قال ما اراك في هذا الرجل شيك البير كبريما ثم روى حذافا كله فاعلم
عنى مؤثر وهو تعبير الطبري وهذا تشبيه ايضا لتعليله انى يوصف
مؤثر بانه ابن عمرو بن ابي سلمة لما قال شيك امة ابن الصاحبة الذي
ذهب ثلثة وبقى ثلثة ما اراك في هذا الرجل شيك قال لعبد الله بن
خاتم روى حذافا كله فاعلم عنى مؤثر وهو تعبير الطبري يعنى ان
الخير به الخلية نزول فذلك نزول صفه الخيرة المشا رغبة في العصبية الطرية
لان الصبي لم اشر في تعبير طبع العقب والصفى المستنير فوالله ان
راجح الى عبادة وحى ذلك فقال رجح الى عمر بن ابي سلمة وحقى ما ارك
فقال عيسى بن عيسى المبنى للمعقول وهو الله ان يعصوه على انه معقول تالى
للارامة وروى الشيخ حاتم الدين في الموضوع سؤال اوجابا فقال قال
قد استرسل قوله محلى وكان العقب لا يكون موصوفى بالخيرة قيل ان
يصير مؤثرا في استرسل ان سجد متعجب ان يكون مؤثرا اخلا او

جعل المؤثر في المؤثر كما هو مسمى اعلم ان الحديث المذكور كما ساد الائمة في
في كتب الحديث وان كانا فينا موقفة بين الشيخ والمؤثر وكلاما تبيينه خبر
به الحسن في كتبه ولكنه قال في حوطه اخبرنا عما لم يكن حادرس الحسين
عن واثير بن عمرو بن سعيد عن معاوية اخبرنا عن محمود بن كليب الانصاري
ان عمرو بن الخطاب حين قدم انتم شكك اليه اصل الشام وباء الارض
وثقلها وقالوا لا يشكنا الا هذا الشراب فقال عمر اشربوا العسل فقالوا لا
العسل فقال ركب من اصل الارض صل لك ان لا يشك لك من هذا الشراب شيئا
لا يشك قال نعم فطعموه حتى ذهب منه الثلثان وبقى الثلث فاقامهم عمر
فادخل عمر فيه اضيق فم روى يده فقبها يخط فقال هذا الهلاء هذا
هذه الهلاء الابل ما روى عمر ان يشره فقال له عبادة الصاحبة اخبرتها
والله فقال عمر كلا والله لا تشرب الى لا اكل لعم شيئا حوثة عليهم ولا تشرب
عليهم شيئا اخبرته لعمر قال عذرا هذا نأخذ الابل من شر الهلاء الذي
تد ذب ثلثه وبقى ثلثه وهو حذو لا يشكنا فاما كل متعجب فيكون لا
خبره الى هذا لفظ خبر في حوطه وقال ابو حنيفة روى الله عنه
في اثنين اشترى غنما وهو قريب اربها الله لا يقضى لك نكاحه لانه اعتقه برباه
وللرب ما اشرى في مخطوط العدة وان هذا غنم ليعليل الشك بضع مؤثر
واما لم يضمن لشريكه الاجنبى لانه اعتقه برباه شريكه وللرب ما اشرى في انقاط
الصان كما اذا قال له اغتني بضيبك فاعتقه الاغنى للرب ما اشرى في انقاط
المسئلة الجامع الصغير كرجلان اشترى ابن ابي حنيفة والاب مؤثر والشرى
لا يعلم ان العبد ابن شريكه او يعلم فلا ضمان في الاب وقال ابو يوسف
يعنى بضع فبعت ان كان مؤثرا وان كان ففسد سعى الابن لشريكه ابيه في بضع
تضمنه وان كان الا اجمعنا شاكى بضعه ثم اشترى الائمة النصف الآخر
وهو مؤثر ما لا يخفى في الجنايا وان شاكى ضمن الاب وان شاكى اشترى الابن

بن
ص

جل

في ضعف قيمته الى ضال لفظ في الجاه الضعيف شيئا لم يعلم ان الربيعين اذا ملكا
 عند هود ورجع مخرم من احدى العقد واحد فيلما جميعا من شرا او حبة
 او دابة او دمية لا يضمن الذي عتق عليه لشريك شيئا عند اى حنيفه رضي الله
 عنه ولكن العبد يشترى في ضعف قيمته للاخر من مولا ان الذي عتق عليه او
 موهبا او عتقا في يمين ان كان موهبا ضعف قيمة العبد للشريك وان كان موهبا
 يضمن العبد في ضعف قيمته للشريك وكذلك رجل خلف وقال لعبد ان خلكت
 فمعه ما ريك من موهبا ثم اشتراه مع آخر لا يضمن لشريك شيئا وان كان موهبا
 عند اى حنيفه رضي الله عنه خلافا لما ذكره الخلاف ابو بكر الرازي رحمه الله
 في هذه المسئلة وكان ابو الحسن الكوشى يقول لا يحرف البراءة في هذه المسئلة
 وانما اذا ملكا بسبب الارث فهو ذو وجه مخرم من ايجابها لا يضمن الذك
 عتق عليه للشريك لانه لم يوصه منه شيئا وهذا بلا خلاف وعليه نفس الجاه
 الشريفي في الكفاي لانه لا يضمن لصاحبه لان الاعناق لا يتجوز عند
 ما اذا عتق احد الشريكين فصيلته ملك القريب باليقين عتق فصيلته الاخر
 ايضا ويؤكد في هذا فصيلته لصاحبه فيضمن ان كان موهبا كما اذا كان العبد
 بين اثنين عتق احدهما فصيلته ووجه قول اى حنيفه رضي الله عنه انه رضي
 بافاد ملكه او باطال ملكه في الخلف الاضليل ولا غدر وان مع الرضا خلا
 ويضمن للشريك كما اذا قال له اعتق فصيلتك فاعتقه وانما قلنا انه يضمن بالافاضة
 او الاطال لان شرا عتق العتق من الشرا مكان منه رضى وطريق الدلالة
 وهذا لان البايع انما يباح الفدية منها جميعا فان كان لم يقبل الشرا كما كان
 يبيع بايجاب فصيلته فعلم انه رضي بالاغتيا من سلكا من طريق الدلالة لان
 سلكا القريب اغتيا فمساكها اذا رضي رضى وصلى حتى ان تملك لا تملك
 انه رضي بافاد فصيلته او باطال لانه لم يشره بالعاقلة في الارضى بالضرورة وقد يكون
 عتقا طيبا لا يشترط ملكه الا في افاد وواظطال فقلت قد بينت انه رضي

العقد
 لا يضمن

المالك
 المالك
 المالك

بذلك مما شرع عليه العتق وقوله العاقلة لا يرضى بالعتق لانه مطلقا لانه قد
 يرضى بذلك اذا كان عتق فمعه ما يرضى عليه والنقص هنا هو لانه يضمن
 ايهما من ضمنه ما يرضى به المستد والاولى والفتاوى الدنيا والفتاوى
 في الاجرة ويضمن العبد واما يكون نصف القيمة الكثر من نصف العتق
 فان كان نصف فصيلته العتق فان قلنا لا يملك الاعناق لا يتجوز
 حرمه الى موهبا ومحمد فليعلم من اعتاق البعض اعتاق الكل ولا يبرر
 اعتاق الكل الا بملك فصيلته الشريك لانه لا يملك ابن ادم الملك
 لم يشره الا بالعتق فان رضى بالاغتيا يكون رضىا بسبب العتق فكيف ينفى
 وجوب العتق فخصا كما اذا استؤلف لاجل الشريكين الجارية المستؤلفة لهما
 الاخرين عليه العتق فان قلنا هذا السؤال لا يرد على من قبل اى حنيفه
 لانه لا يملك فصيلته صاحب العتق الاعناق عندنا فقلت انما يضمن
 بملك فصيلته صاحب بالاغتيا لكن يضمن بالاعناق لا يضمن الا بضرورة
 وضمتا لشيء يراعى فيه حكم ذلك الشيء السلك الثاني يضمن لان فصيلته
 العتق لا يملك بخلاف الاستتيلاد فانه ملك فصيلته الا بضرورة فقلت
 يضمن العتق بالرضاع كما ان يضمن الاعناق فان كان افاد لاهما ان
 ملكه بل لانه ان احد الشريكين اذا قال لصاحبه اعتق فصيلتك فاعتق
 لا يضمن وكذا اذا ورثاه وعتق فصيلته القريب الا بضرورة فلو كان ضمان
 فملاك فصيلته كما اذا ورثاه او فصيلته لاهما فان كانت فملاكه بالبركاج
 فان قلنا يضمن ضمان افاد لكن لا يضمن لان ضمان الافاد يضمن
 اذا وجد الربيع يدك عليه مسئلة الجاه الكبير ان لاجل الشريكين اذا قال
 لصاحبه ان صرنت العتق الذي يملكنا فهو موهبا حتى عتق على الجاه
 فصيلته يضمن الجاه لان كان موهبا فصيلته الضارب وان عتق برضا
 قلنا قال العتاق في شرح الجاه ما رضى عنك فقلت قد بينت انه رضي

في ضعف قيمته الى ضال لفظ في الجاه الضعيف شيئا لم يعلم ان الربيعين اذا ملكا
 عند هود ورجع مخرم من احدى العقد واحد فيلما جميعا من شرا او حبة
 او دابة او دمية لا يضمن الذي عتق عليه لشريك شيئا عند اى حنيفه رضي الله
 عنه ولكن العبد يشترى في ضعف قيمته للاخر من مولا ان الذي عتق عليه او
 موهبا او عتقا في يمين ان كان موهبا ضعف قيمة العبد للشريك وان كان موهبا
 يضمن العبد في ضعف قيمته للشريك وكذلك رجل خلف وقال لعبد ان خلكت
 فمعه ما ريك من موهبا ثم اشتراه مع آخر لا يضمن لشريك شيئا وان كان موهبا
 عند اى حنيفه رضي الله عنه خلافا لما ذكره الخلاف ابو بكر الرازي رحمه الله
 في هذه المسئلة وكان ابو الحسن الكوشى يقول لا يحرف البراءة في هذه المسئلة
 وانما اذا ملكا بسبب الارث فهو ذو وجه مخرم من ايجابها لا يضمن الذك
 عتق عليه للشريك لانه لم يوصه منه شيئا وهذا بلا خلاف وعليه نفس الجاه
 الشريفي في الكفاي لانه لا يضمن لصاحبه لان الاعناق لا يتجوز عند
 ما اذا عتق احد الشريكين فصيلته ملك القريب باليقين عتق فصيلته الاخر
 ايضا ويؤكد في هذا فصيلته لصاحبه فيضمن ان كان موهبا كما اذا كان العبد
 بين اثنين عتق احدهما فصيلته ووجه قول اى حنيفه رضي الله عنه انه رضي
 بافاد ملكه او باطال ملكه في الخلف الاضليل ولا غدر وان مع الرضا خلا
 ويضمن للشريك كما اذا قال له اعتق فصيلتك فاعتقه وانما قلنا انه يضمن بالافاضة
 او الاطال لان شرا عتق العتق من الشرا مكان منه رضى وطريق الدلالة
 وهذا لان البايع انما يباح الفدية منها جميعا فان كان لم يقبل الشرا كما كان
 يبيع بايجاب فصيلته فعلم انه رضي بالاغتيا من سلكا من طريق الدلالة لان
 سلكا القريب اغتيا فمساكها اذا رضي رضى وصلى حتى ان تملك لا تملك
 انه رضي بافاد فصيلته او باطال لانه لم يشره بالعاقلة في الارضى بالضرورة وقد يكون
 عتقا طيبا لا يشترط ملكه الا في افاد وواظطال فقلت قد بينت انه رضي

الوفي شرح جنابات
 الجامع

يعني في الجامع انه يفتن الخائف نصيبه شره ان كان قويا فذلك قوله اساعله
 قوله حقيقه يفتني ان لا يفتن لان شره كما باشروا الحق وقد ربي
 بانفسه نصيبه ومنهم من قال كما ذكر في الكتاب قوله البطل والعرق لا يفتنه
 رضي الله عنه ان الرضا لما سأل عن العرق قال لا يفتن في العرق لان العرق
 نصيبه وشدة الغريب الحقائق يكون مؤثرا في العرق وكذا الملك لا يفتن في العرق
 لان العرق لا يفتن دونه انما يفتن بالشر لا يفتن برب العرق والعرق يفتن
 دونه فلا يكون الرضا به رشا في العرق الا كما لا يفتن في العرق قطعا فلا
 يفتن بغيره بالرضا بالشر كما ان ما اذا علق الميرفين ظلال احوا به بغيرها
 الذي لها منه بغيره فذلك حيث شغل عن الميراث لان غنة الميراث وجد
 قطعا فاذا وجد الرضا من ربه عمل الميراث علة والباقي في غاية البيان
 قوله وتلك حجة في ادراج الضمير لانه سلكه على اشتها له وهذا ايضا تمثيل
 لتعليل الكفر بوضف مؤثر يعني ان الضمير اذا ادخل شيئا فاشتهله الايمان
 عليه لان المؤثر سلكه على اشتها له والاشتهال كنه التسليم من المالك
 يوجب الضمان في حصول الرضا به بالاشتهال واسئل الملة في جنابا
 الجامع الضمير صيرت ادخل عيدا ففتنه فاعاقلته القيمة وان ادخل عطا
 فذلك لم يفتن وان اشتها له مالا ضمير وانما ضمير الشيخ محمدا بالزكوة
 وان كان قوله الى حقيقه من قوله لا هو صاير في التعريف والبيان ليس
 ولم يذكر في الجامع الضمير جلا في ابو يوسف وقد ذكر في القدر وركب في القريب
 فقال قال ابو حنيفة وشدة اذا ادخل شيئا وريفة ما تلغها فلا صاير عليه
 وقال ابو يوسف هو صاير من لهما ان الضمير من عا دته الا تلتا في ناذا
 ملكه من المار مع عليه ذلك صاير ناذا وهذا الحق يفتن من غير صير
 كمن يترك طفا على ان يفتن وليس كذلك اذا ادخل عيدا ففتنه لانه لا عا دة
 للبيتين في الضمير فلم يفتن في لينة ابا حة ففتنه ولا لا يمكن ابا حة الضمير

يعني قبل الادراج

فلم يجوز ان يجعل عليه معنى الا باحة التي لا يمكنها ولا في الضمير الى الضمير
 على الدافع بدلالة انه اشتها له في ذلك الشيء لا بد ادخل السلك الى الوقف
 عليه فحين فاذا كان الدافع مضمونا فلو كان له نصيب كان اولية ان يوجع
 عليه فلا معنى لاجاب الضمير وليس كذلك اذا ادخل عيدا ففتنه لان العدة
 محفوظ بنفسي فلم يكن مستغلا للضمير في حفظه ولا في الذي به بغيره الا
 يدرك الضمير وانما يفتن العاقلة فلم يكن في اجاب الضمير في عا طه ولا في يوسف
 ان يقول الضمير المؤثر لا يفتن حقا وكذا لم يفتن حتى انكف وهذا ليس
 بصحيح لانه لو حقة ضمان في المؤثر لرجح على المؤثر ذاك عا له لم يفتن كانه
 لم يفتنه كذا في التقريب ثم الخلاف في ضمير يفتن اولا يفعل فيه كلام
 للملح في حصة بان بيان التعيين في بيان المسألة طوك استقصينا ه
 في ذلك الباب قوله وذلك ان الضمير في الرضا ابو حنيفة المصاهرة
 لانه آخر رجعت عليه والنكاح هو حجة عليه وانما ذكر هذا بيان ان
 الضمير ايضا علة في حقيقه مؤثر ودفق بين النكاح والزنا في ان النكاح يوجب
 حرجه المصاهرة والزنا لا يوجبها بان الزنا يوجب اعطى العقوبات وهو
 الرجم فلا يجوز ان يكون الزنا موجبا لحرجه المصاهرة التي هي لغير كرامة
 على عباد وعلى اذ لا بد من المسألة بفتن السبب والمشتبه ولا ملكا
 منها لان الزنا حرج وحرجه المصاهرة في حرجه كحلان النكاح فانه يفتن
 ومن حرجه المصاهرة علة لانه لا كل واحد منهما حرج والكل في هذه
 المسألة عرسية مستثنى في باب التي يفتن مشد وقال محمد بن ابي
 السرخسي في الأصول وعلى ان ادخل الزنا انه لا يوجب حرجه المصاهرة
 وقال الزنا وحل رجعت عليه والنكاح آخر حجة عليه وهذا استلزام
 بوضف مؤثر الى ثبوت حرجه المصاهرة بطريق النسخة والكراهة فيكون
 ان يكون سبب الكراهة لما حجة المسألة عليه ولا يجوز ان يكون سببه صا

الضمير

يبتن

يُعَاتَبُ الْمَرْءُ عَلَيْهِ وَهُوَ الزَّانِي الْمَوْجِبُ لِلزَّهْمِ إِلَى هَذَا لَمْ يَحْسَبْ لِهَيْبَةِ
 وَهَذَا وَصَافٍ ظَاهِرٌ الْآثَارُ أَيْ الْأَوْصَافُ الْمَذْكُورَةُ مِنْ قَوْلِهِ ذَلِكَ مِثْلُ
 قَوْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ نَافِعٌ أَنْ يَكُونَ نَجَسُهُ إِلَى هَذَا لَكُلِّهِ أَوْ مَنَاقِبُ خُلَاصَتِ
 الْآثَارِ وَتَمَسُّ بِأَنْ يَكُونَ بَعْدَ قَوْلِهِ وَنَالِ الْإِنْفِاقِ لَا يَنْبَغُ بِشَهَادَةِ
 ظَاهِرِ الْآثَارِ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ قَوْلِهِ وَنَالِ الْإِنْفِاقِ لَا يَنْبَغُ بِشَهَادَةِ
 النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ لَا لَيْسَ مَعَالِ ذَلِكَ أَثَرٌ فِي هَذَا الْحُكْمِ قَوْلُهُ وَنَالِ الْإِنْفِاقِ
 فِي النِّكَاحِ لَا يَنْبَغُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَعَالِ ذَلِكَ أَثَرٌ فِي هَذَا
 الْحُكْمِ لِأَنَّ الْمَالَ هُوَ الْمَبْدُوكُ نَاجِزٌ فِيهِ إِلَى الْحِجَّةِ الصُّرُورَةِ وَأَمَّا مَا لَيْسَ
 مَعَالِ فَقَدْ عَرِضَ مُشْكَلٌ فِيهِ أَثْبَاهُ بِالْحِجَّةِ الْأَشْهَادِ وَلَكِنْ ذَاكَ خَطَرٌ عَنَّا مَا هُوَ
 مُشْكَلٌ وَأَمَّا ذَلِكَ هَذَا أَصْحَابُ بَيَانٍ أَنَّ فِي عِلَلٍ بَعْضُهَا خَوَاتِيمُ أَصْحَابُ بَيَانٍ
 أَنَّ فِي الْإِنْفِاقِ لَا يَنْبَغُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَعَالِ
 وَقَوْلُهُ بَقَوْلِهِ لَيْسَ مَعَالِ تَعْلِيلٌ بَعْضُهَا فِي هَذَا الْحُكْمِ هُوَ عَدَمُ تَعَيُّنِ
 النِّكَاحِ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ وَآخَرَيْنِ بَيَانُ الْإِنْثَرَاكِ الْمَشْهُدُ لَكَيْتَ تَحْرِيكِ
 فِيهِ ذَلِكَ وَلَا بَاحْثٌ وَنَالِ الْإِنْفِاقِ عَنْ الْإِتِّبَادِ فَلَا تَحْرِيكِ فِيهِ ذَلِكَ
 وَالْإِبَاحَةُ نَحْوُ ذَلِكَ فِي الْمَالَ الْمَشْهُدُ لَكُونِهِ مُشْهُدًا لَقَدْ تَعَيَّنَ بِالْحِجَّةِ الصُّرُورَةِ
 الَّتِي فِي شَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ خِلَافُ النِّكَاحِ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُشْهُدًا لَمْ
 يَحْصُ فِيهِ الْمَشْأَلَةُ فَلَمْ يَنْبَغُ بِالْحِجَّةِ الصُّرُورَةِ بَلْ تَوْفُّقُ بَيَانٍ عَلَى الْحِجَّةِ
 الْأَصْلِيَّةِ هِيَ شَهَادَةُ الرِّجَالِ وَلَا فِي النِّكَاحِ لَمَّا كَانَ خَطَرٌ عَظِيمٌ خِصْمُ تَوْفُّقِ
 عَمَّا رَأَى الدُّوَى وَشَهَادَةُ الشُّهُورِ مَعَ تَقْدِيمِ الْحِجَّةِ وَالْمَشْأَلَةِ وَرَأَى شَفَاعَةَ
 الْإِكْبَادِ فِي تَحْمِيلِ رِضَا أَوْلِيَاءِ الْمَرْأَةِ فِي النِّكَاحِ وَالْمَرْءُ لَمْ يَنْبَغِ بِالْحِجَّةِ
 أَشْهَدُ لَتَوْفُّقِ الْإِرَادَةِ بِخَطَرِهِ عَلَى الْمَالَ الَّذِي هُوَ مُشْهُدٌ وَقَوْلُهُ
 وَلَكِنْ ذَاكَ خَطَرٌ عَمَّا هُوَ مُشْهُدٌ لَعُظُمَتِ عَلَى مَا قَبْلَهُ مِنْ حَيْثُ الْإِنْفِاقِ
 يُعْنَى أَنَّ مَا لَيْسَ مَعَالِ هُوَ النِّكَاحُ لَمْ يَنْبَغِ بِالْحِجَّةِ الْأَصْلِيَّةِ لِأَنَّ الْإِنْفِاقَ

تن

لأنه

الْإِتِّبَادُ وَلَكِنْ ذَاكَ خَطَرُهُ وَنَالِ الْإِنْفِاقِ عَنْ الْإِتِّبَادِ فِي أَصُولِهِ وَنَالِ الْإِنْفِاقِ عَنْ
 الْإِتِّبَادِ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَيْسَ مَعَالِ وَهَذَا تَعْلِيلٌ بَعْضُهَا
 مَعَالِ يُعْنَى أَنَّ الْمَالَ مُشْهُدٌ لَكَيْتَ نَجَسُهُ عَلَى نَجَسِ الْإِتِّبَادِ الَّذِي فِي شَهَادَةِ النِّسَاءِ
 مَعَ الرِّجَالِ صَرَفٌ شَهِيدٌ أَوْ حِجَّةٌ مُشْرُوعَةٌ مَا يَكُونُ مُشْهُدًا لَخَوَاتِيمِ الْمَشْأَلَةِ
 وَيَكُونُ الْبَيَانُ وَالْحِجَّةُ الْبَيَانُ أَثْبَاهُ فِيهِ شَهِيدٌ أَوْ حِجَّةٌ مُشْرُوعَةٌ مُشْرُوعَةٌ
 مَا يَكُونُ مَعَالِ مُشْهُدًا عَنِ الْإِتِّبَادِ بَيَانُ الْبَيَانِ الْبَيَانُ الْبَيَانُ وَهُوَ عَظِيمُ الْخَطَرِ
 أَيْضًا فَلَا يَنْبَغُ بِالْحِجَّةِ الْأَصْلِيَّةِ خِلَافَهُ عَنِ الشُّهُورِ تَعْرِفُهُ أَنَّ طَرِيقَ
 تَعْلِيلِ الْإِنْفِاقِ عَنْ الْإِتِّبَادِ إِلَى الْإِتِّبَادِ الْإِتِّبَادِ إِلَى هَذَا لَفْظُ شَمْسٍ الْأَعْمَرِ وَهِيَ
 شَمْسُ الْإِتِّبَادِ لَمْ يَكُنْ فِي أَصُولِهِمَا دَلِيلًا لِأَنَّ مَقْصُودَهُمَا مِنْ ذِكْرِ الْمَشْأَلَةِ
 كَانَ تَعْلِيلًا لِلْفَرْقِ بَعْضُهَا خَوَاتِيمُ بَيَانُ الْخِلَافِ فِي الْمَشْأَلَةِ لِأَنَّهُ عَرِضٌ الْفَرْقِ
 نَعْدُكُمْ مَا ذَكَرْنَا فِي غَايَةِ الْبَيَانِ حَتَّى يَكُونَ الْمَوْضِعُ عَنْ بَيَانٍ دَلِيلًا وَلَكِنْ
 قَوْلُهُ تَعْلِيلٌ نَافٍ لَمْ يَكُنْ رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَأَمَّا تَارِي تَقْبِيلُ شَهَادَةِ الْمَرْأَتَيْنِ
 مَعَ الرِّجَالِ الْأَقْمَادُ لَكَيْتَ الْخُصْمُ كَانَتْهَا وَالْحُجُورُ وَالْقَضَائِي وَالْإِتِّبَادُ
 فِي شَهَادَتِهِمَا الْقَبُولُ لِقِيَامِ الْحُجُورِ وَالْعَقْلِ وَالْبَيَانِ وَالضَّبْطُ وَالِدَلِيلُ
 عَلَى الضَّبْطِ قَبُولُ رَأْيِهِمَا فِي الْأَخْبَارِ رَغَا يَمَّا فِي الْبَابِ أَنَّ عَقْلَهُمْ
 تَقْضَاهُ وَضَلَالَهُ أَوْ ذَلِكَ يُحْبِثُ بِأَضْمَامِ الْأَحْزَكِ إِلَهُمَا كَالْعَقْلِ فَتَدَلُّو
 أَحْدَاهُمَا الْأَحْزَكِ وَلَا يَنْبَغُ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِتِّبَادُ فِيهِ تَقْضَاهُ بِمَا تَقْضَاهُ بِالْبَيَانِ
 كَالْحُجُورِ وَالْقَضَائِي وَتَبَيَّنَ مَا لَا يَحْطُ بِأَحْزَكِ فِي سَائِرِ الْحَقُوقِ كَخِلَافِ
 شَهَادَةِ النِّسَاءِ مُشْفَرَّاتٍ حَيْثُ كَانَ الْقِيَاسُ أَنْ يَقْبَلَ لَوْضُوحُ الْحُجُورِ
 وَالْعَقْلِ وَالْبَيَانِ وَالضَّبْطُ لَأَنَّهَا لَمْ تَقْبَلْ عَمَّا خِلَافِ الْقِيَاسِ بِالْبَيَانِ
 ذَلِكَ إِلَى كَثَرَةِ حُرُوجِهِمْ وَهِيَ مَا هُوَ دَوَائِبُ بِالْفَرَادِ فِي بَيَانِ تَابِ تَعْلِيلِ
 وَتَوَرَّتْ فِي بَيَانِهِمْ وَلَا يَنْبَغُ مَا لَا يَقْضَاهُ الْمَالَ إِذَا لَمْ يَقْبَلْ فِيهِ شَهَادَةُ
 النِّسَاءِ مُشْفَرَّاتٍ تَبَيَّنَ أَنَّ لَا يَقْبَلُ أَيْضًا شَهَادَتَهُمَا مَعَ الرِّجَالِ كَانَتْ

الحدود والعصا لاننا نقول بطل ذلك بالاجل والنجيا وعلما فانقول
 التماس مع وضع الفارق بين الاصل والفرع بما قلنا وقد وجد
 الفارق لان الاصل يقطب انتمية فلم يقبل شيئا كذا النساء
 بخلاف الفرع فلو لم يعلم هذا الاصل جرينا في الفروع فقلنا
 في نسخ الدارس انتم نسخ فلا يقبل تثليثه منكم الحق لان
 معنى المسح معنى مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يتورع بحكمه
 في تثليثه اولى فاما قول الخصم انتم ركن في الوضوء فغيره
 مؤثر في ابطال التخفيف اذ وعلى هذا الاصل الذي ذكرناه
 ان الشرط في التعديل هو التعديل بوضف مؤثر جرينا في
 ما قبل الفروع فقلنا في نسخ الدارس ليس تثليثه لانه في
 وقال انتم في تثليثه لانه ركن في الوضوء كغيره من الاعمال
 وعلى ذلك به لانه في التخفيف لان المسح اجماعا ولم يش فيه
 التثليث كما في نسخ التيمم ونسخ الحق لان بناء المسح على
 التخفيف لانه ايسر من العمل ولهذا لم تتورع بحكمه حيث
 انقضى معنى بعض الدارس بخلاف العمل حيث استوعب
 حكمة ولم يتكلف بغسل بعض المحل فلما كان المسح اثر في التخفيف
 في بعض المسح حيث لم يتورط استيعاب المحل كان للمسح
 اثر في التخفيف في سنده المسح بان لا يثبت التثليث سنة بالظن
 الا في لان السند حجة حيث لا يثبت تأكيدها وتعديل النافي
 بالركنية ليس له اثر في ابطال التخفيف لا ترك ان مسح الحق
 ركن وفي هذا لم يطل التخفيف حيث لم يتورط التثليث وكذا
 مسح التيمم ركن فلم يطل التخفيف لكونه ركن حيث لم يثبت
 فيه التثليث فحلم ان تعديله اثر له وقال القاضي ابو زيد

لا
 تجد

في التقويم وعلى هذا الخط غلطنا في الفروع فقلنا لا تثليث مسح الدارس
 لانه مسح في شدة مسح الحق وقال القاضي انتم في الوضوء فافهم
 العمل فكان اصح ما ذكره من التيمم لان المسح في ذاته اخف
 من الغسل ويخفف الناس في الغسل من المسح كما لا يخفى
 في المسح ولان صفة المسح تدثر في الجواب تخفيف هذا الركن
 متى خذيل بالغسل في حق استيعاب حكمة لان الغسل لا يثاكي
 الا باستعمال كل المحل والمسح يثاكي بالقبض وكونه ركن له
 مؤثر في التسوية خائفا وقد لا وان استعمل التي تحتلها فيها
 حكمة لبعض الركن صفة له كتطوير القدرة في الصلاة والقيام
 ولهذا اشترعت في مسح اليدين بحيث يثاكي بها الغسل لو
 ابدى بها فيجب ان تؤخر صفة المسح في تخفيف المال في حق
 استيعاب حكمة في كل استعمال المحل مرة واجزا كما اثر في حق
 الغرض ولا يكتفى بالغسل الا بالاستعمال ثلث وصفة الركنية
 ما اثر في التسوية بينه وبين الغسل في حق اصل الغرض
 فذلك في حق المال ان هذا لفظ التقويم قوله وغلطنا في
 ولاية المناجاة بالمصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الا
 حقا للمناجاة بالنقص وضحة التعديل بالمحجور والقدرة للمحجور
 والعلامة ولم يكن للبكارة والنجية في ذلك اثر او رده نظيرا
 لقوله وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع وقوله وعلما عطف
 على قوله فقلنا في مسح الدارس اعلم ان ولاية انكار الصفا
 مخلولة بحكمه الصغر بالاتفاق وفي الصفا اثر اختلاف قال
 اصحاب الجلة الصغرى ايضا وقال ان فني الجلة في البكارة
 ونزول بالنيابة فانما يثاكي في موضعين احدهما ان الاب

د

والجدة لا يمكن ان اجبا واليكبر الباقية على النكاح عندنا والمداد
 بذلك انه لو زوجها من غير نفقة وبغير رضاها لا ينفذ
 عندنا خلافا لثلاثي والثاني ان الاب واجد يمكن ان يجبا
 التيب الصغير عندنا خلافا له وتخليفتنا بالصغير اثبات
 الولاية مؤثر وكذا تخليفتنا بالبلوغ في قطع الولاية مؤثر
 الا ترى ان الولاية ثبتت على الصغير بالصغير بالاتفاق ونقطه
 بالبلوغ الولاية في المال بالاتفاق في الذكور والا في حيثما نفق
 ان الصغير هو المؤثر في اثبات الولاية والبلوغ هو المؤثر في
 قطعها ولا اثر للذكر في اثبات الولاية ولصدا منقطع ولاية
 الذكور عن مال البكر البالغة ولا منقطع ولا يته عن مال التيب
 الصغيرين حقيقة ان الولاية على الصغيرين شرعت حقا لها
 لغيرها فان الصبا منقطع الجور في من له مال الرأى
 والشفقة امرها انفسها والى الجورها وقصور عقابها كما في النفقة
 شرعت حقا للعاقد حيث يجب نفقة للصغير والصغير على
 الاب لغيرها عن قدرة الاكتساب بالصغير والاب على الاب
 نفقة بعد البلوغ لقد ربه على الاكتساب ومعنى قول الشيخ
 وتخليفتنا ولاية المالك بالصغير والبلوغ اي تخليفتنا في اثبات
 ولاية النكاح بالصغير وتخليفتنا في قطع الولاية بالبلوغ ومعنى
 قوله قطع التعديل بالجور والقدرة للبلوغ والعلم اي صحة
 التعديل بفقر المدعي عليه لوجود الولاية عليه وصحة التعديل
 بقدرة المدعي عليه بان يملك لعدم الولاية عليه وفيه كلف وقدر
 كما ترى والمنكر في حق منكر نفقة الكافي بمعنى النكاح لان المصلد
 من الثلاث الجور في حق من فعل نفقة الميم والغير قبا

في النكاح الصغير
 الولاية

بما ما مطرد اذكره ابن الحاجب في تصديقه وشرحه وقال صاحب
 النكاح حتى قلنا ان التيب الصغير تزوج كرها لانها صغير
 في نفقة الذكور واليكبر البالغة لا تزوج كرها لانها بالغة فاشبهت
 الذكور والتيب كان تعديلا بوضع مؤثر لان الصغير كذا في
 اثبات الولاية مما لا دونه الولاية من جهة لانها من المصالح
 التي تعلق القوام بها عما يحاط به في النكاح وكذلك قد أثر في حق
 البكر والذكر وكذلك البلوغ لم يؤثر في قطع الولاية الغير في المال
 وفي حق الذكور والتيب كذلك في حق النكاح لان الجنس واحد الى هنا
 لقطع النفقة وتلك من الاعمال الشخصية اصوله وتخليفتنا التيب
 الصغير ان الاب يؤثر فيها لانها صغير ولا يزوج البكر البالغة
 الا برضاها لانها بالغة ولحقهم فال في التيب الصغير لا تزوج
 انهما من غير رضاها لانها تيب وفي البكر البالغة يزوجها من غير
 رضاها لانها بكر فكان المؤثر ما قلنا لان ثبوت ولاية الاستيراد
 بالقبول يكون كما وجه النظر للمؤثر عليه باعتبار من عن يمينه
 ذلك فيه من حاجته الى حفظه وكما نفقة والمؤثر في ذلك
 الصغير والبالغ دون التيب واليكبر وكذلك في سائر الموا
 انما ظهر الاثر للصغير والبلوغ في الولاية لا للتب واليكبر
 اعني الولاية في المال والولاية على الذكور الى هنا لفظ مشر الاية
 وجه الله قوله وتخليفتنا في صوم رمضان انه صوم عين وهذا
 مؤثر لان البنية لا اصل للتعين والتعيين وذلك يحتاج الى
 ذكر عند المتأخره دون الانوار وتلك بان نفق ولا اثر
 للقرضية الا في اصابة المأخوذ واصل المسئلة ان صوم رمضان
 هل يصح تعطيل النية ام لا فلو ثبت نية الفرض تال لحيثنا

والنقص

صحيح

النبي
ص

بصا ب مطلق النبي وعندنا في الآية من تعيين جهة الفرض الصوم
القضية والكفارة ونلتصا ب مطلق لأنه صوم عن فلا حاجة
إلى تعيين جهة الفرض وتعليلنا بأنه صوم عن مؤثر لا غير مؤثر
النبي إنما يكون لتعيين بعض الأشياء المحللة حتى يتميز الفرض
عن البعض وإما محتاج إلى التعيين والتعيين عند مخالفة بعض
الأشياء بعضا ولا مخالفة في صوم رمضان لأنه متعين بتعيين
الله تعالى في آياتنا ركن في ذلك اليوم غير صوم رمضان فيتعين
بمطلق النبي لأنه مشروع اليوم كصوم
رمضان بتعيين مطلق النبي لأنه مشروع اليوم تسقط بتعيين الجهة
لكنها متعينة بتعيين الشرح وتعيين الجهة كقوله يقول نوح
صوم رمضان خلاف أصل النبي لأنه شرط لتمييز العباد من
العامة لأن الامتناع كما يكون للعامة يكون للخاص فلا بد من
الاحتياط بالنبي وتعليلنا التحريم ليس مؤثرا لأن كونه فرضا لا يوجد
إلا أصالة المأخوذ به بالآيات به والآيات في كونه فرضا لونه متفينا
فأذا لم يكن التباين بين كونه فرضا وبين كونه عينا لم حاجة إلى
التعيين في الجهة لأن جهة الفرض متعينة بتعيين الله تعالى
وقد أجيبنا بالمأخوذ به بمطلق النبي وإما اشتراط تعيين الجهة في
صوم القضاء والكفارة لأن يوم صوم القضاء والكفارة لا يكون متفينا
للقضاء والكفارة فلم يكن بد من تعيين الجهة حتى يتعين لها
تظهر الفرق وإذا ذ الشرح بالمأخوذ به بالمأخوذ به في فهم في
أصالة المأخوذ به كحرف به لكونه معلوما وتعالى تحتمل الآية
الشرعية في أصالة وتلنا في صوم الشهر لأنه مطلق النبي بما ذكر
لأنه صوم عن مؤثر يقول لابد من نية الفرض لأنه صوم نفي

فرضه
ص

فكان

فكان المؤثر ما قلنا لأن المقصود بالنبي في الأصل التمييز ولا يرد
بنية الجهة إلا التمييز بين تلك الجهة وغيرها وإذا كان المشروع
في هذا التباين عينا معه عن نص مطلق الآية فإنما نفي الجهة
إلى الجهة للتمييز وليس في صفة الفرضية ما يبي هذا التمييز حتى
يذهب به حساس الحاجة إلى نية الجهة للتمييز إلى هنا لفظ
شمس الله رحمة الله تعالى وهذا التمييز أن يخص أي البيان
في الفروع على التعليل بوصف مؤثر التمييز أن يخص فيها ما
بأن شمس الامتناع الشرعي في أمرك في المضرورة إذا حجب نية
التفعل لا يقع تحريم عن الفرض لا بما عبادته بأركان مغلوبة
بأشياء كالصلاة وهذا إشارة إلى وصف مؤثر وهو أن تأخذ
هذه العبادة بما شرع أركانها لا بوجوبها فصحة أداء هذه
الأركان في الوقت نصا لا ينبغي صحة أركانها نقلا وإذا بقي
الأداء بصيغة التعليل مشروعا من هذا الوجه بتعيينه جهة
التفعل بالنبي صادق بحكمة نفي اعتباره بالجملة بخلاف الصوم
في الشرأى هنا لفظ شمس الآية قوله نأ تيل التعليل
بالأثر لا يكون قياسا لأنه لا قياس إلا لأصل تلنا الأثر لا
يكون إلا أصل فيجمع عليه مثل قولنا في أيداع الصبي أنه سلك
على استهلاكه لأن أصله أباحت الطعام على أنما سيج ما أصل
له علة شرعية لا قياسا والصحيح أنه قياس على ما قلنا لكنه
مستوي لخصوجه وجه ودور السؤال أن يقال أنتم
تعملون بالوصف المؤثر وتعملون إلا أن شرط صحة العبادة
وإنما يقع تعليلكم بالأصل قياس عليه ولا قياس إلا على أصل
مقيس عليه فقال في جوابه نفع لا بد من ذكر الأصل المحجور

المضرورة بالصواب
المصلحة الذي لم
يصحح

ص

عليه كما اذا اوضح الصبي ما لا يشبهه لانه لا يضمن لانه سخط على اشتراكه ولا يشبهه
 على الاشتراك لا يوجب اضعافا كما اذا اباح الطعام للصبي من غير ان يشبهه
 ولكن قد يترتب ذكر الاصل عند التعليل لوضوحه كما اننا نقول اذ لم يذكر
 الاصل المسمى قيا ما اذا ما يسمى عليه غريبة اى غائبة بالشرع فلا يرد
 والتعريف هو الوجه الاول وقول الشيخ عينا كما قلنا اشارة على ما قاله
 عند بيان دليلنا كما ان صحاح الجعلة بالشرع قوله وذلك كما تعرف بالبيان
 والوضوح بوجه صحيح عليه يعني ان الاثر يكون لوضوحه عليه وقوله
 لكنه مسكوت اى لكن الاصل مسكوت عنه لوضوحه وحكمه ايداع الضمان
 من حقيقة ما باب بيان التعديل فيسقط عنه واصلى هذا السؤال والجواب
 ما ذكره صاحب النجوم فيه فقال فان قيل قد ذكرت ان من شرط صحة
 القياس وجوه اصل وفروع ثم خصه بلا اصل فقلت ان اشكيتي التعديل
 بلا اصل لم اسم بقاء ما ثبتت عليه ثابتة بالبرهان كالتقياس كما قلت ان
 في تعليل الاصل مما لا يتعدى الى التاثير اشارة الى الاصل لاني اذا قلت
 الصبي الموضح لا يضمن اذا اشتبهك لانه سخط عليه فتي اكله الحضم
 ان يكون عليه رذوثة المأذون بالا اشتبهك نصا واتمال تذكره للاشتباه
 عنه فثبت ان الضمان هو التعويل بالمؤثر الى هنا لعط النجوم واضمح
 هذا السؤال والجواب شمس الائمة السريضة ان اصوله فقال فان قيل
 كيف يستقيم هذا والقياس لا يكون الا ما اصل وفروجه فان المقايضة تقدر
 الشيء باسرى ويجوز ذكر الوصف بدون الرد الى اصله لا يكون قيا كما قلنا
 قد تال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون
 محال يسهل وبدون ذكر الاصل امتد لا بجعلة مستطيلة بالبرهان مؤهلة
 مما تال النجوم ان تعليل النعم بجعلة شعبة كى الى القول يكون مقايضة
 لكن يكون بيان جعلة شعبة غير الحكم تال رضى الله عنه والاصح عندى

على

الى

من

من

من

من

من

انما

ان نقول عوقبا على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا
 محالة ولكن يفتقر من ذكره لوضوحه وربما لا يفتح الاستغناء عنه فذكره
 بمقتضى الاستغناء وعن ذكره ما قلنا في ايداع الضمان لانه سخط على كل
 فانه بهذا الوصف يكون مقتضى ما اصل واضر وهو ان اباح لصبي طعاما
 فقلنا وله يضمن لانه بالا باحتساج سخط على ما ذكره وشركا ذكره هذا الاصل
 لوضوحه وبما ذكره فيها الاصل من انما قاله فقلنا في طول الحق انة
 لا يفتح ذكاح الاخرة ان كل نكاح يقع بين العبد باذن المولى فهو
 صحيح بين الحر كنكاح الحررة وهذا اشارة الى معنى مؤثر مؤثر ان الرق
 يتصفى الجمل الذي يفتقر عليه عقد النكاح سرعا ولا يبرأ له بل يحل لحر
 فيكون الرقيق في النصف الباقي ينزله لحر في اصله لانه ذلك الجمل
 يحنين ولكن في هذا المعنى بعض الغفوض في صحة الحاجة الى ذكر الاصل
 وذلك علة في جواز ذكاح الاخرة البتة بل يفتح قلنا طلع امرأه يجوز
 للمسلم ذكاحها اذا كانت عليه حوز ذكاحها اذا كانت كناية طاعة
 وهذا اشارة الى معنى مؤثر مؤثر انما يترتب الرق في تصفية الجمل وما
 يثبت على الجمل الذي في جانب المرأة غير مستغنى ليحقق معنى التصفية
 في عدة فان المرأة الخلق لا الرجل واجد في طاعة في تصفية الجمل
 وهذا الاخرة من الخلفات متفرقة عن الحق ومن الحسن سخط
 الى الحررة ولا يترتب ذكاحها على حررة ويترتب ذكاحها الى ان تكون حرة
 ثم البصيرة الباقي في جانب الاخرة هو الثاني في بحث الحق فاذا كانت
 بهذا الجمل يترتب الحق فله كانت او كناية عن حررة ما يترتب
 الاخرة حلة كانت او كناية عن حررة ولكن في هذا الكلام بعض الغفوض
 فذكر الاصل عند التعليل لوضوحه ان جميع ما ذكرنا اشتراك
 بالقياس في الحقيقة وانه مؤثر في لطون الكافي في تعليل الاحكام الشرعية

من

من

انما

الى هذا القطع من الاثر رحمه الله **باب بيان**
انقالا الثاني في تفسيره وهو الطرد
 اراه بالمقالة الثانية المقالة الاولى هي الطرد لانه ذكرنا الباب المتعلق
 ان العلم المتعلق في ذلك لا يكون الوصف عليه مما قولين نقلا اصل الطرد انه
 يصير وجه مجرى الطرد من غير معنى يُعقل وقال امة الفقه من ان
 الطرد انما لا يصير وجه لا بمعنى يُعقل فوقع قول اهل الطرد غير او
 كما ترك ثم ارجعنا الى ما اشتغل به بيان القول الثاني اولا تاخر بيان القول
 الاول عن القول الثاني فوقع القول الاول ثانيا البيان فسماه مقالة
 ثانيا وهذا عند الذين تسمية الشيخ المقالة الاولى مقالة ثانيا ولكن هذا
 لم يكن الشيخ يحتاج الى بيان الطرد في باب علم وكان يكفيه ان يبينه
 في الباب المتقدم بعد فلا يخفى عن بيان قول امة الفقه فكان ذكر الباب
 هنا اشبه بالاحتياج الى تعيينه ثم الضمير في وصفه راجع الى المقالة ثانيا ويل
 القول لانها معنى او هو راجع الى الطرد المذكور في قوله وهو الطرد لانه
 عندكم معنى لان تقديره باب المقالة الثانية وهو الطرد وتفسيره
 قوله اعلم بان الاحتياج بالطرد احتياج مما ليس بدليل ولا حجة
 ومن عندك عن طريق العقل الى الصورة افضى بتغييره الى ان قال لا
 دليل على الحكم بصلح دليل وكفى بفساد افعلى ان من عاكب في دليل
 العلة عن طريق اهل الفقه ومعاون صاحبها بالاشارة الى جرح الصورة بان
 يوجد الحكم مع الصف في الصور حيث لم يوجد ذلك الوصف اقل
 تاخر ولا مفاضة كان ذلك حجة تغيير في ذلك دليل صحة العلة لان
 من قال بالطرد كان اخذه كل الاجتهاد في اثبات الطرد كما
 لا بل ان يقول له لا بل ان اصلا اخرنا قضا او مفاضا غير ما
 تلك ليس ثابت فيصطو حينئذ الى ان يقول لم يثبت عندك ذلك

تفسير

فيبقى به تفسيره حينئذ الى ان يحل عدم الدليل دليل صحة العلة
 من جهة عدم الدليل دليل لا يمكن فوق جهة جعل كفى بفساد
 افعلى فساد فلا يصحح العلة الا مشكلا الى بطله قول والكلام في الباب
 تسمان قسم بيان صحة العلة والثاني في تفصيل المقالة ان الكلام في هذا الباب
 قسمان قسم في بيان الطرد هل يثبت حجة ام لا فيذكر دليل الطردتين
 والقسم الثاني بيان انهما حجة مما ليس بدليل ولا حجة انهما مبي
 قوله وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الطرد دليل الصحة
 لكنهم اختلفوا في تعيينه فقال بعضهم هو الوصف عند الوجوه
 في جميع الاصول زاد بعضهم عدم العلم ايضا وزاد بعضهم
 ان يكون العقل قائما في الخالص والاحكام له واحتجوا جميعا
 ما في دلائل صحة القياس بالتحصن وصفا دون وصف وكل وصف
 منزله نص من النصوص وان على السمع اما رات غير متعين
 فلا حجة بنا الى معنى يُعقل ان وقد اتفق اهل هذه المقالة
 الى اهل الطرد ومع الذين سماهم (الفاضي ابو زيد حشوية على
 ان الطرد الوصف دليل صحة العلة ولكن اختلفوا فيما بينهم
 في ان الطرد ما هو فقال بعضهم هو وجوده عند الوجوه في جميع
 الاصول يعني في جميع صور وجود الوصف يعني ان الحكم اذا وجد
 عند وجود الوصف كان مطمرا فكان دليل صحة العلة ولم يكن
 بعضهم بهذا زادا عليه فقال الاطراف الوجوه عند الوجوه
 والحكم عند العلم الى وجود الحكم عند وجود الوصف وعكسه
 عند عدمه يريد به دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما
 وقد استقصينا البحث في الدوران في الباب المتقدم وقال
 بعضهم الاطراف الوجوه عند الوجوه والعدم عند العلم وان

وان يكون النقص ثانياً في الحكم له اي ان يكون النقص ثانياً في حالتي الوضوح
والعدم والحكم بالنقص يعلم بان ثبوت الحكم بعلته لا بصوره النقص وذلك نحو
آية المصنف في النقص ذكره البتاني في الصلاة والعلة الموجبة للطهارة الحائز
ان الحكم لا يكون في حالتي الوضوح والعدم والمقصود عليه هو القيد في الصلاة
فان في الجملة لا يكون الحكم له الا اذا قام الى الصلاة وهو غير محذور لا يجب
فان في الجملة لا يكون الحكم له الا اذا قام الى الصلاة وهو غير محذور لا يجب
عليه الوضوء في قيام النقص واذا كان مستلزماً يجب الوضوء وان لم يقع وقد
جعل بعضهم هذا الشرط عند القياس لان شرط صحة التعليل ان يقع الحكم
في المضمون عليه بعد التعليل عما كان قبله فاذا جعل التعليل على وجه
الابتنى بالنقص حكم بعدة يكون ذلك دليل ضد القياس لا دليل صحته
فهم انهم احتجوا جميعاً بمتيقن عدم دليل صحة الطرق في اختلافهم في
تفسير الطرق فقالوا الدلائل الموجبة لمتقنة القياس لا تخص بصفة دون
وصف من الاوصاف التي اشتمل عليها النقص لانه لم يرد نقص ولم يفتقر على
ان هذا الوصف يوجب متومات الحكم دون سائر الاوصاف الا اذا كانت
مخصوصة ولا كلام لنا فيه بل كل وصف من الاوصاف صانع لخاصة الحكم
البيد انه بمنزلة نقص من النقصين في جواز العمل به والتعليل الا ما قام عليه
دليل فاذا اقره كان ذلك دليل صحة من غير نظير الى معنى يقال كما
في النقص لانه قد يكون معقول المعنى وقد لا يكون لكن الحكم اذا تخلف
عن الوصف كان ذلك دليل ناقض الوصف وجعل الشرع اثباتاً فصرح
بالتعليل به فاستدل ان العلة الشرعية احوال على الاحكام ليست
موجبة لها بدونها بخلاف العلة العقلية التي كانها كانت قبل وجود
الشرع والاحكام معها وانما جعلها الشرع احوالاً لا علة لان الموجب هو الله
تعالى وجعل ما الله هو الموجب فاذا اقره الحكم في الوصف وجعل كون الوصف
احوالاً للحكم لا لخاصة بغير ذلك الى معنى يقال لان احواله التي ما يكون

العلل

خاتمة على وجود ذلك الشرع لا على وجوده به كما قيل للطريق الثاني
للمدينه وكما يجوز ثبات احكام الشرع بغض النقص من غير ان يفتقد
فيه هلع على ان يجعل اسم النقص احوالاً ذلك الحكم يجوز ثبات
الحكم بوصف ثبات باسم النقص من غير ان يفتقد فيه المعنى على ان
يكون ذلك الوصف علة الحكم فان المشرع ولا يشرع الاحكام كيف
شأنه في اشتراط كون المعنى معقولاً فيما هو احوالاً على الشرع اثبات
نوع محذور لا يجوز القول به اصلاً كما قاله من لانه وانما يردق
الثاني ان شرط عدم العلم عند العلم لان وجود الحكم عند وجود
الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون لكونه علة والعلة اسم حالية
يتغير فخلوله حكم الحال فلا يتبين جهة كونه معيذاً الا بالعدم
بعد العلم منه فيعلم ان وجود الحكم لم يكن اتفاقاً وهو وجه
الضريق الثالث وجوبه قول المصنف في الجواب ان الشرع جعل الاصل
شاهداً وذلك لا يقتضي الشهادة بكل وصف لانه كما جعل كمال الحال
جزء من الناس شاملاً ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة الا معنى
مقصود فيجب تحديداً انما قلنا انها احوالاً كذلك في حق الله
تعالى في حق العباد انهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العمل
كما نسبت الاجزئية الى افعالهم ونسب الملك الى البع والقصاص
الى القتل وما يجر مجازة فكانت غير موجبة الا الاصل ومكنتها
جعلت موجبة شرعاً حقناً عما يلقى بها معنى البينة النقص
لانه وجب القصاص على القاتل وقد عاث القاتل بالقتل باجله وادان
كان كذلك لم يكن قد عني التمييز بين العمل والشرط ومجوز
الاظهاره لا يثبت وكذلك العلم عند علمه لانه في احواله شرط فيه
ولان زنا به الطريق الجهل لانه يقال لو زنا يدرى ان لم يبق لانه

فان

علم

اصلنا نقول انهما قد وصل ثبوت ذلك لكل الا بان رقت عن الطلب
 وقد كان ينبغي لك ذلك تبلي الطرح واما العدم فليس ينبغي فلا يصح
 ذلك لا وكيف يصح ان احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح سقوط
 عذبه الا ترى ان مثل هذا التصديق في علمه الذي اى الجواب عن
 احتجاج اهل الطرح على ان الاطرا د دليل صحة العلة ان الشرح
 على الاصل ث هذا يعني ان دلائل الشرح التي جعلت القياس
 جعلت الاصول من الكتاب والسنة والاحتجاج شهور الحكم وجعلت
 الوصف شهادة على ما عرفت اول باب القياس ولكن الاصل شاهدا
 لا يقتضي الشهادة بكل وصف بل بوصف فمحمدين من بين سائر
 الاوصاف له ان يكون صورة الشرح على ان الشرح جعل كمال الحال
 من الناس شاهدا وهو الحق الفاعل البالغ العدم ثم لا يصح جعل
 لفظ شهادة بمثل قوله اعلموا وان يثبت او يحلف بل نعم الشهادة
 بل يفتي حاش وهو شاهدنا ما قلناه انها احرازات فذلك في حق الله تعالى
 يعني ان قول اهل الطرح ان العلة الشرعية الحارث لا موجب
 فنقول نعم انها كذلك في حق الله تعالى انها احرازات محض في حق
 في حق الله تعالى ما نحن حقين فليست كذلك بل هي موجبة لان الشرح جعلها
 موجبة في حقنا وان لم تكن موجبة الا الاصل لان الله عز وجل اتي عباده
 بنسبه الاحكام الى العلة فاذا وجدت العلة الشرعية فليحكمها
 بها لا محالة كما نسبت الاجزائية من الحدود الى الافعال نحو الدنيا
 والشرب والظن وما نسبت الملك الى البيعة حيث يقال الملك حكم
 البيعة ونسب جعل البيعة الى النكاح ونسب القضاء الى الفتح في
 اوجب القتل العمد القصاص على التنازل وان كان المقول ممتثلا
 باجله لا اجل له سواء فاعلم ان العلم الشرعي جعلها الشرح موجبة

فحين

في حقنا على ما يليق بالعلم هي نسبة الاحكام بان يقال هذا حكم ذاك لانها
 موجبة للاحكام لان الموجد من الله وحق لا شك له واذا كانت العلة
 موجبة في حقنا لا بد من التميز بين العلة والشرط لان الحكم كما يجوز
 مع العلة وجودا وعدا لا يترتب مع الشرط ايضا ويحتمل الاطرا والاعتبار
 بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لا يفيد انت حاشا ان كذا شأنا
 في ارجو في العدم مع الكلام وهو شرط كما ذكرنا في قوله انت حاشا في
 علة فلما ثبت من معنى لا بد من التميز بين العلة والشرط واورد القاض
 ابو زيد في هذا المقام منسوبا وجوابا قال فان قيل ان اصل
 الدوران مع العلة دون الشرط والشرط لا يصير شرطا لا يعلو منه
 تفسيرا لان العلة الشرعية خاصة علم لا يتقلب الشرح والشرط
 بها فكانت كالترويض هذا المعنى والاشارة وان كانت هذا الحكم فلا بد
 الدوران لما يكون مع الشرط دون العلة ولما اجعل لم يصح مع
 الاحتمال ونحن ذكرنا القبول في فعلان الدوران في الباب المتقدم
 عند قولهم واختلفوا في كونه علة ولان نهاية الاطرا والاعتبار
 ما قد عرفت لان ليس يلزم ان يقول ثبوت ان اصلا آخرنا فحاشا او
 محارضا غير ما قلنا لم يثبت فيقول لم اجعلها طلبة وهذا
 تقصير منه في الطلب وجعل بوجه التناقص والمعارض وكان
 التمسك بالاجل حاصلا لم تبلي الطرح فلم يكن حاجة الى الطرح
 وقول الشيخ واما العدم فليس ينبغي فلا يصح ذلك الجواب
 عن قول بعضهم في تفسير الاطرا بزيادة العدم عند العدم فاجاب
 عنه وقال العدم عبارة عن لا شيء ولا لا شيء لا يصح ذلك لا يصح
 العلة فكذا شرط العدم عند العدم ولا يصح العدم عند العدم
 دليلا على صحة العلة ايضا لانه جائز ان يبقى الحكم مع ابدال العلة بغير

لم يصح

عندنا ذكر لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلة شئ لانه لا حاجه اليه بالاجماع كالنكاح
 الوضوء بالحدث والنوم والاعمال ولا يجوز ان يكون كحصول الملك بالشر والهيبة
 والصلوة والارث والاستبداد على ما لا يحتاج وكجوز التقليل بالبركة
 والقتل والنجاة والبر بالهدم الاخصان والاشقي بالارض بالحداد الا
 ذكر ان جعل هذا لا يوجد في علمه للكتب اعمى ان مثل هذا الذكر
 ذهب اليه اصل الظن في جعل الاكوار في دليل صحة العلة لا يوجد
 في العلق المنعول عن الضمان والنابعين فانهم لم يشتغلوا بذلك
 بل المنقول عن الاستعمال بالعلم المؤثرة كما قد بينا في اخر الباب
 المتقدم وقوله الشيخ نلاحظ شرط عدمه الى لا يصح اشتراط
 عدم الحكم عند عدم الوضوف في نفس الاطوار بشرط موضع الطاء
 كذا وقع مما عناه جازا لا ينعقد في كونها لا وكوني فلا يصح وقوعه
 بيننا في كل ابي يصبغ في كل وقت واحد من شرط ان يكون النص
 في عامة الحالين ولا حكم له فقد اخرج ما يراه القسوة ويقول النبي
 عليه السلام لا يقضي القاضي ويوعضبان انه معلول بشغل القلب
 لانه يجعل له القضاء ويوعضبان عن عدم فراغ القلب ولا يشغل
 القضاء عند شغل غير العضد الا ان هذا شرط لا يرد فيكون
 الا اننا في بعض الاصول ظاهر ان كذا في محل اصله وذلك غير
 ممكن ايضا لان الحديث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليق بل بالاداء
 النص وصيغته اني طامس شرط من اصل الظن في تفسير
 الاطوار ان يكون النص تاما في الحالين والحكم له حيث قال
 الاطوار في وجوده عند الوجوه والعقد عند الحكم لان يكون النص
 تاما في الحالين والحكم له اني في حال العجز والعقد والحكم بالنص
 فقد استدل على شرطه بانه الوضوء وهو قوله تعالى وانتم اى الصلوة

فانما لا

فانما لا يبين ان النص معلول بالحدث حيث اذا وجب الطهارة مع
 وجوبه وعقد لا يبين ان الصلوة فان اذا قام الى الصلوة ويصلي فحدث
 لا يثبت عليه الطهارة بوجوب القيام واذا كان حدثا يثبت عليه الطهارة
 واستدل ايضا بقوله عليه السلام لا يقضي القاضي ويوعضبان انه معلول
 بشغل القلب وجوبه وعقد لا يبين ان الصلوة فان اذا قام الى الصلوة ويصلي فحدث
 غصه لم يجعل له القضاء وعبد رة القاضي في ردة التعميم على قوله
 النبي صلى الله عليه واله لا يقضي القاضي يقضي ويوعضبان بشغل القلب
 كذا في المتن بعد لام العضد في اذا كان وصح شغل القلب وجوبه
 حرر القضاء عليه واذا كان اذ في عصب لا يشغل قلبه جعل له القضاء
 الى هنا لفظ التعميم فقال الشيخ جواب هذا الا ان هذا شرط الا كما
 يوجد الا اننا في بعض الاصول ظاهر ان كذا في محل اصله ذلك غير
 الشرط ويوضحه في قيام النص والحكم له بشرط لا يوجد في جميع الاصول لا يوجد
 نادرا في بعض الاصول كذا في هذه النصين وذلك ايضا بحسب الظاهر
 قبل احكام النكاح في المعنى والنادر لا يجعل املاها ان نقول ان
 دعواه قيام النص والحكم له في هذين النصين ايضا غير ممكن في رتبة
 لان الحديث ليس بشايت بالصلوة الوضوء بل بثلث بصيغة النص في الالة
 اما صيغة النص فلان الله تعالى في التيمم بالتراب الدكر فذلك عن
 الماء وان كنتم حزين او عاينوا وجا اجد منكم من الغائط ولا
 حاتم النساء فليخروا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقد ثبت الحديث
 في البدل بصيغة النص فيثبت المتيك ايضا وهو الوضوء لا يثبت النص
 في البدل كالنص في المتيك لان البدل لا يثبت الا بالصلوة والتميم
 محال اعني بصيغته لا يصح الاصل التطهير بطهارة البدل المتوكل
 ويثبت في البدل ايضا بخلاف ما يثبت في الاصل وقوله في الطهارة

القيام

واذا لم يوجد شغل
 القلب في احدى نصين
 جعل له القضاء

نقله

قوله
 الوضوء

الحدث شرط لهذا الموجب التامع هو الصلابة والحدوث شرط لهذا المانع لان ذلك لا يفارق
الحدث شرطاً لان ذلك وهو التامع شرطاً لان ذلك وهو الوقوف والحدوث الثاني
الاصلي في الشرط الا ترى ان التامع شرطاً في التامع دون الوقوف والحدوث الثاني
اي اثبات الحدث وسيله شرطاً للوقوع وما يتبين ان غاية البيان في هذا الاثر
في الوقوف استوفى بالتطهير والتطهير يقتضي النسيئة لا للاحالة ارحاً حقيقة ارحاً
في الاول فثبت بالاجماع مدعى الثاني وان لا يندم الغاء النص عن الثاني
وابيض التامع المذكور بما علقه بينا والحق في كلام وهو غير ضروري بالاجماع فثبت
احسن المخصص وهو التامع الى الصلابة وهو محذور او اذا قمت الى الصلابة من سائر الوجوه
اذا تعلق بالصلابة وانتم تحيرون او اذا قمت الى الصلابة من سائر الوجوه
دليل الحدث ايضاً فثبت عليه العلم الا يقتضي التامع في وقوع على النسيء بالجماع اصول
فقد اشد السلام ووقع في القوم وهو كقولهم في القوم وهو كقولهم في القوم وهو كقولهم
في كتاب جين يقتضي وهو كقولهم في القوم وهو كقولهم في القوم وهو كقولهم
الصحيح وقال حدثنا احمد قال حدثنا شعبه قال حدثنا محمد بن المكي
عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي بكر قال كتب اليك ابي بكر عن ابي بكر
سبحان ان لا يقتضي بين اثنين واثنتين عقيباً فاني سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول لا يقتضي حكم بين اثنين وهو عقيباً وقال
في صحيحه حدثنا قتيبة قال حدثنا ابو عوانة عن محمد بن المكي
عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي بكر قال كتب اليك ابي بكر عن ابي بكر
ابن بكرة روى عن ابي جحش ان الاثم بين اثنين واثنتين عقيباً فاني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا اثم بين اثنين وهو عقيباً وقال
الترمذي في كتابه حدثنا قتيبة قال حدثنا ابو عوانة عن محمد بن المكي
عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي بكر قال كتب اليك ابي بكر عن ابي بكر
ابن بكرة روى عن ابي جحش ان الاثم بين اثنين وهو عقيباً فاني سمعت رسول الله

يقول صلوات الله عليه

[illegible]

مُطْلَقًا

اذ لم يجز نودر على ما قال ان العوضه فطرته تدل على قيام النجاسة
 ذكر الحديث عند ذكر الاحتفال بقيل قولنا كنسختنا ما ظهر في
 الاحتفال شرط ايضا كالوضوء ونحوه فيها فقال والوضوء
 متعلق بالصلوة والحديث شرطه على ما في ان الوضوء يجب على
 من يجب عليه الصلاة وسكت وجوب الوضوء وجوب الصلاة ولم
 يذكر الحديث في الوضوء من حيث اشارة الى تنوعه الى شئ وفرض
 من اراد الصلاة وهو متحد كان الوضوء عليه فرضا وانما لم يكن
 محذرا كان شئ امتثالا لظاهر الامر بما الفصل الذي يتعلق
 به الصلاة فليس يتصور لانه ليس شذوذا لكل صلاة على وجه الشئ
 بل نوع واحد وعدا من ذلك الحديث لعدم تنوع الفصل ولا
 تنوع الفصل ايضا فتصور لانه ليس الصلاة الجمعة لان غاية
 امره ان يكون موقفا لصلاة الجمعة ولكنه ليس عسوي لكل صلاة
 والوضوء مشنون ومنذروا لكل صلاة على اننا نقول الفصل يوم
 الجمعة لرفق اليوم بالصلاة الجمعة كما ذكر عن الحسن
 زبادي قال يور السؤا اقل شئ اعلم ان من اراد القيام الى
 الصلاة يتوضأ بها سواء كان في الجرح او بعد الجرح وهو حديث
 متفق وابن عمر رضي الله عنهما كذا ذكر الاحتفال في بيان القرآن
 وقال بعضهم كان ذلك واجبا لكل صلاة مفردة في شئ ليس بالمتن
 المعزوفه وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعة في كل صلاة
 يوضوء واجبا ومسح على خفيه ولم يفرق الا بين مفردة وحضرة
 وشيخ ذلك فيما قال الترمذي في جامعهم حديث محمد بن بشير
 ثقيان عن عمرو بن عمار الانصاري قال سمعت
 ابن عمر بن الخطاب يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ عند كل صلاة

وجه

في الصلاة
 في كل صلاة
 في كل صلاة
 في كل صلاة

قلت فانتم ما كنتم تصنعون قال كنا نصلي الصلوات كلها بوضوء
 واجد ما لم يحدث قال هذا حديث حسن صحيح ونذكر في الحديث
 عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انما كان من توضأ على طهر لم يمسسه
 له بعد غسله قال قال دون هذا الحديث الا في حديث عن ابي
 عبيد عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انما كان من غسل يديه
 المورز قال هذا حديث حسن من بعد الكواشي عن الاقرع بن وهب
 اسناد ضعيف قال علي بن ابي بصير عن سعد بن عبد الله بن عتبة
 هذا الحديث قال هذا اسناد مشرق وقال الترمذي ايضا
 حديث محمد بن بشير قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد عن ثوبان
 عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن ابيه قال كان النبي
 صلى الله عليه وسلم لم يتوضأ لكل صلاة فلما كان عام الفتح صلى الصلوات كلها
 بوضوء واجد ومسح على خفيه فقال عمار انك فعلت شيئا لم يكن
 تفعله قال محمد بن علي بن ابي عمير هذا حديث حسن صحيح
 وقال الترمذي ايضا والعلامة على ما عندنا من العلم انه يصلي
 الصلوات بوضوء واجد ما لم يحدث وكان يفتضم بوضوء لكل
 صلاة استحبها ما اراد الفصل به الى هنا لفظ الترمذي
 قوله وكذلك الغضب يقولون يشغل القلب وقط لا يوجد الغضب
 بلا شغل ولا لاجل القضاء الا بعد شكونه وانما التعليل للقضية
 الى ما ان نص الوضوء ليس بمعلول بالحدث بل الحدث ثابت
 بدلالة النص كما بين ذلك في نص شيخ القضاة عند الغضب يقولون
 يشغل القلب بدلالة الامحاج لمخافة الغلط لا بالركن والاستسباط
 وقوله في النص قال محمد بن الحارث لا لا شك في هذا اذا كان له ادنى
 غضب لا يشغل القلب كل له القضاة ممنوع لا نحتاج ان يوضأ

بريدة

[illegible]

40

لوجوہ

٣

فصل

الاضلاع

الاختلاف وحسب الامة بين ذلك وجعله من وجوه الاحتجاج بالاطراد
وذكر الشيخ ايضا قوله والذي يليه عند الاحتجاج ببيان الوجوه جلما
حاجته الى التكرار انه كان يكفيه ان يذكر الوجوه بواو العطف وهذا
لان شمس الامة قالوا اول باب وجوه الاحتجاج ما لم يحجب نطقها
فقال في هذا الباب يستعمل في حصول شمس قال فاذي ينشأ به
الاحتجاج بلا دليل واستقصى البیان فيه وذكره ذلك فصل
ممن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال باستقصى الحال وبين وجوه
شم ذكر في فصل آخر ومن هذه المجلة الاستدلال بتعارض الانباء
شم ذكر في فصل آخر ومن هذه المجلة الاحتجاج بالاطراد فمقال
شم الطوائف الفاسدة اعراض بها لا يستعمل صا دة على أحد
ومنها ما يكون بزيادة وصفية الاصل في بعض القرون ومنها ما يكون
بوصف مختلف فيه الاختلاف طاهرا ومنها ما يكون استدلالا بالنقي
والعدم واستوعب الكلام في ذلك وسيجي البیان في صحيح ذلك فاما
فقال الشيخ عند ذكر الاطراد وجوه اثنان وجوه اثنان على
ما عرفت من الاختلاف في تقدير الاطراد عند القائلين بالاطراد
فانهم اما الاول ببيان الاطراد لا يثبت به الاكثر من الشهور
والثاني انما الشهادة وبمعنى الشهادة لا تعرف بكون العلة
لا يشكروا العلية بل ماهلية انما هي دواعيها واختصاص احوالها
لان الوجوه قد يكون انشأ والعدم قد يقع لانه شرط لا انشأ
وجوه الشيء ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجوه في عين
نفسه وكذلك وجوه الحكم والعلة لا يصلح كذلك لحوادث وجوه
فان وجوه العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح حقا قضا لحوادث ان
فقط الحكم لغو في عين العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون متناضيا

۱۲۵

وَجُودَ

ولا دّرته وقد دل عليه التعليق تخصيصها كما عاين ان شاء الله تعالى
 الا ان هذا على وجه العكس ظاهرنا وكان مقتضى ان اقسام انما
 ذلك اقسام ما لا يوصف دلالة ولا حجة وهو الاطراد كما لم يفسد
 دلالة ولا حجة لان الاطراد لا يثبت به الا كثر الشهود بان يوجب
 الوصف باصول كثرين فكانت الاصول شهودا او كثر اركانها
 لان الوصف يشهد في كل اصل فكان ذلك ككثرة الشهادة في مجلس
 القضاء وحجة الشهادة لا تثبت بكثر عدل الشهود ولا يتكرر
 عبارة بل يثبت صحة الشهادة بأصلية ان هذا بان يكون
 حرا متائلا بالغا وبعد الله بان يكون ان هذا فحتموا على مخطوئته
 دينه واختصاص ادا أنه بلفظ خاص بان ينعكس ائمه دون
 ان يقول اعلم او استثنى فكذلك لا يكون الاطراد دلالة على صحة
 الوصف كقولهم المسيح ركن الوضوء فيسكن تشبيهه بوضوء الكلب
 يوجب في فعل الوضوء والبدن والرجلين ولكن هذا الوصف لما كان
 واجدا فيجب ان موافق كان معتدلة تكوينا والشهادة بل يجب ان يغير
 آخر هذا الوصف عن سابق الاوصاف في كونه علة وهو الاثر وان
 الوجوه تدرك اتفاقا اعني ان وجوه الحكم عند وجود الوصف
 تدرك اتفاقا لان الوصف علة فلا يكون مجزئ وجوه الحكم
 عند وجود الوصف دلالة على ان الوصف علة لثبوت الحكم كما اذا
 وجد ان في قضائي من الذهب يفيض خراجا به من ثبته لا
 يكون خروجه علة لوجود الإيمان لانه وقع اتفاقا وهذا كالوصف
 الموجود في الخيط من كونه شئ حيا سميلا لان كون مشققة
 صاحبة للحداد وقد وجدت هذه الاوصاف في بيع الخيط بالخطبة
 ومع هذا لم يتعلق حكم الربوا بواجب من هذه الاوصاف او غيرها

المضاردا
 من دلالة
 وجوه

الشاهد

الوجود
 يكون اتفاقا

المقن

فكان

فكان وجوه حكم الربوا عند وجود هذه الاوصاف اتفاقا من غير
 ان يكون لها اثر وانما المؤثر العلة غير هذه الاوصاف وهو الكبر
 عنها والقطع عند القاضي والاحتياط عند مالك والحق هذا لم يفسد
 التسليم عنه وجوه وصف من تلك الاوصاف والعدم تدقيق لانه
 شرط اعني ان عدم الحكم عند عدم الوصف تدرك لان ذلك
 الوصف شرط لا علة لان الحكم المتعلق بالشرط يتبعه معدوما اي
 ان يوجب الشرط بغيره كعدم الحكم عند عدم الوصف دلالة على
 ان الوصف علة لا احتمال ان ذلك الوصف شرط والحق ان الحكم
 قد ينعقد لعدم الشرط كالطلاق بعدم لعمدة العلة وهي قوله
 انت طالق فكذلك ينعقد لعمدة الشرط من افعليه المطابق وحليته
 الظل في قسم اوضح الشئ يكون الاطراد غير صالح لوصف العلة
 بقوله الا ترى ان وجوه الشئ ليس بعلة لبقا ينعكس بغيره
 للوجود عين بغيره وهذا لانه لو كان وجوه علة لبقا لم يفسد
 زمانه بغيره وجوه فعلم انه لم يكن علة لبقا فثبت ان وجوه
 الوصف ليس بعلة لبقا فانه اذا لم يكن وجوه الوصف علة لبقا لم
 والبقا اشهل من الابتداء لم يكن وجوه الوصف علة لابتداء وجوه
 الحكم من غير الطريق الا ان يجرى النظر الى نفس الوصف من
 غير نظر الى معنى آخر من الاشياء او الاحالة وهذا معنى قوله
 بغيره فثبت ان وجوه الحكم عند وجود الوصف مظهر
 لم يكن دلالة على صحة العلة وبالمثل الشئ وكذلك وجوه الحكم
 والاعلة لا يفسد دلالة اعني ان وجوه الحكم عند عدم العلة
 لا يفسد دلالة على ان العلة لجواز ان يثبت الحكم معلقا
 بوجوه شتى كالمالك اذا ثبت عند عمدة البيع بالارث او الهبة

العدم
 العلة وقد ينعقد
 لعدم

لا يثبت في ان البعق لا يصح عمله اليك قال وجوز العلة ولا حكم بنفسه لا يصح في
 الجواز ان يثبت الحكم والفوت وظيف وجود من العلة ليس بعلة بنفسه يقول
 العلة اذا وجدت وتختلف الحكم عنها لم يثبت وجود نفس العلة لا يكون
 فثب الحكم من انفس العلة لان العلة يجوز ان تكون ذات وصفين فثبت
 وصف توقف الحكم الى وجود ذلك الوصف لان احد وصفي العلة ليس بعلة
 بنفسه مالم يتصل به وصف اخر او تقول معنى قوله لغوب وصف من العلة
 ليس بعلة بنفسه ان الحكم يتوقف على العلة لتوقف العلة على ما الى وصف
 ليس بعلة بنفسه لكن ذلك الوصف فخل للعلة كالنصاب نانه علة لجوب
 الركوة ولكن لا حكم له في الوجوب قبل الحول لان النصاب انما جعل علة
 ببعض النما الذي اقيم الحول فثبته فلا يكون وجود النصاب قبل الحول
 مع عدم الوجوب من انفسه فلو ادى الركوة قبل الحول صح نظرا الى وجود
 العلة لان الوصف الذي توقف عليه العلة ليس بعلة بنفسه بل هو معلق للعلة
 وما لا يلازمه فثبت ان عليه التعليق تخصيصا وهو معلقون فثبت ان
 يكون من انفسه اي لا يكون ذلك الوصف مع عدم الحكم تخصيصا للعلة فثبت
 ان تعليق التعليق لا يحل في الوصف علة وهذا نفى لوجود تخصيص
 العلة كالناهي الى زيد وغيره وهو يقولون ان عدم الحكم مع وجود العلة
 لما ن كان تخصيصا للعلة وان كان وصف ساعده يقولون ان عدم الحكم
 لان عدم العلة فلا يكون تخصيصا للعلة لان العلة يجوز تحلل حكمها لثبوت
 الى وصف ليس بعلة بنفسه كما قلت الاول ان المخرج لم يجعلها علة لثبوت
 ان كلا من العلة العلية كسبى الكلام في باب ما يخصص العلم
 وهو معنى قوله علم ما ثبت من هذا هو البيان الثاني وقد تكلم بعضهم في
 هذا المقام في شرحه من المشرح كما نصت من القول ثم
 استثنى ان استثنى منقطعاً من قوله فلا ان الاطوار لا يثبت

الآن

ع

الركوة الشهور يقول الا ان هذا علم انهم الجليل طاهرا فكان مقدما في انهم
 يثبت لكن الاطوار وطريقه على طريق الجليل الحول من طاهرا من حيث ان
 الوصف صفة لجليل طاهرا ويحتمل ان يكون حجة اخا طاهرا ثوبه عويده
 انما حل ولكن لكونه بالحقيقة استدلالا على حجة لعلوم القفوص والعلوم
 لم يصلح ان يكون حجة لاثبات الحكم كما قال في شئ ائمة الرضى فكان
 الاطوار في الوصف مقدما فيها فذكر من الايام ثم اورد رضى الائمة
 سؤالا وجوابا فقال فان قيل ليس ان الموضوع بعد ثبوتها فيجب
 العلم بها واحتمال وقوعها لا يمكن شبهة في الاختصاص بها قبل ان
 يظهر النامية فكذلك ما تقدم قلت ان بعد وفاة رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فلا احتمال للشيخ في كل نفس كان حكمة ثابتة عند وفاته فثبت
 في كل الحيوة فثبت انما لا اختصاص به لاثبات الحكم به انما لا اختصاص
 فثبت لاثبات الحكم اولي النامية لا يكون صحيحا لان احتمال ثبوت الحكم
 واحتمال قيام دليل الشيخ فيه كان وصف واجبة فثبت ان هذا في باب
 الشيخ والشيخ يسكن اليه الطريق العاقل كذا في ديوان الاواب وقال
 في التفسير واثبت علما وانما نهم فالوا ان الاطوار ليس بتقدير ولا عدم
 الحكم مع وجود الوصف حجة انما الاطوار وانما انما ثبتت يكون الوصف
 شاهدا انما يجد في كل اصل علم العوم فلا يكون عموم شاهدا في دليل علم
 علة الله بمنزلة شاهد كثر شاهدا في كل مجلس قصار فلا يصير
 التكرار منه والاثبات على الاطوار تقدير او نفى كل اصل من هذا
 بنفسه لذلك الوصف به يكون بمنزلة ظهور فيكون اذ لا يكون
 فلا يصير للشيخ تقدير بل لا يمكن عدل قبل الكثرة وانما قولنا علم
 الحكم مع وجود الوصف لا يدل على الفاد فلا في العلة قد توجد
 صحيحة دون العلم لما فيها او نقصان شيء ليس من كين العلة نحو البعق

رض

يقطع لغيره والبيان موجود في قوله ولا حكم بالدين والطلاق بعد الدخول من غير
 ولا حكم بالابانة لا بعد العلقه لغيره والبرجعة والنصا موجود في قوله ولا حكم
 في المخلول والحد لا ليس بركن العلة ولا مانع ولكن النصاب يفتقر للملك
 حذوا لصلته عليه تامة عام له فندون صفة التنازل العقل مع وجوده كما هو
 ركن العلة تامة حتى لا يجهل الا اذا قيل الحدول والحدول قبل تامة
 الركن كما لو قيل قبل النصاب وهذا ايضا كالتاخذ اذا شهد كسرة
 ثم استشهدنا بمتن او بالركن او كمنع احتش لم يكن جرحا بغيره
 حتى يقطع انه لا معنى احتش فان كان للمعنى خاف عاينه او لم يكن
 يجلس فقتله او ما اشبهه لم يكن جرحا وانما بذلك علم الحكم من غيره
 كما العا اذا حدثت العلة بالمعنى الذي يصدق معه عاكلا بلا حاشية
 من العلي وذلك لا يفتقر الى البرؤينة الحدول والقروط ولما سقط اعتبار
 هذا المعنى دللنا على النصاب او الصلحة كما سقط اعتبار الاول ان اضطررنا
 الى دليل الى هذا لفظ التعقيب **قوله** ثم التعليل بالنفي مثل قوله
 ان نفي النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لا ليس بما في اللاح
 لا يثبت لانه ليس بينهما بغيرية ولا حكم المتيقنة طلاق لانه لا نكاح بينهما
 يجوز اسلام الموثوق في الموثوق لانها ما لان لم يجهنم طمعه ولا غشية
 وهذا الظاهر كما قبل العبد لكنه لما كان عا كما لم يكن شيئا فلا يفتقر
 حجة للثابت لا التاكيد ان الاشتقاق العلم لا يمنع العوض من جهة
 حكمه لان نفي الاختلاف في حكمه شبيه معين في حكمه ثبت دليله
 بالاحتجاج ووجه الثاني انه مثل قوله محتمل في ذلك الفصل لانه لم يفتقر
 العود وحمل فقه فيما لاخص فيه من التلويح لانه لم يوجب عليه المالك
 لان ذلك لم يوجب بغيره تامة فله ليس بما في ولا يمنع قيامه بغيره لانه
 في صحة الاثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس

وشروط
 ان يشهد
 او يشهد
 من بين
 من بين

ما لا يثبت

ما لا يقطع بالثبوت بل هو من جنس ما يثبت بها فساد نفي الاحوال
 في هذا بدرجة اعلم ان ان نفي حكمه انما يثبت المذكورة بالنفي اعلم
 تعلم لانه ثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بما في
 على الحدول والقبضان وقد مر بيان هذه قبيل هذا الباب
 بصلحة ذوات ايضا اذا ملك الرجل احده لا يفتقر عليه لانه لا
 بغيرية بينهما قيا كما ابن العمى **قوله** لا يفتقر تحتلقة طلاق
 في عدتها لعدم النكاح بينهما قيا كما على ما بعد القضاء العلة وبذلك
 في اسلام اللزوم الموثوق في الموثوق انه جائز لانه لم يجهنم طمعه
 ولا غشية ولا الرقيب والقبضة ولم يوجب الطمعه ولا الغشية في المطلقين من
 وعندنا لا يجوز لان حرمه النساء ثبتت باحد الطرفين من
 الحبسية والقدور والتعليل بالعلم من الخصم كمن على مثل
 العلل المؤثرة من حيث الظاهر صولة لانه ثبت الحكم على ما
 شاع عليه بخلاف التعليل ونحوه لانه ليس بشيء لان القضية التي
 حصله عليه علمه محقق ليس شيء وزمان يثبت شيئا لا يكون سؤرا
 في شيء نكاحا يكون عدم العلة علة الحكم خلافا للعلم لا يفتقر
 فيعلم التعليل بالعلم بخلافه لان نفي العلم لا يفتقر لان المعلق وان
 اجتهد على الاحتجاج واستقصى عدم العلة لا يثبت ذلك وهو
 العلة من جهة اخرى لانه يجوز صحت الحكم بدليل وجوده كتعليل
 الشافعي بقوله لانه ليس بما يثبت نفي نفي النكاح بقيامه بغيره
 احده لانه ثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح
 وان لم يكن بما لا يثبت من جنس ما لا يقطع بالثبوت بل يثبت بالثبوت
 وانما ثبت النكاح بالزوج والامراء بخلاف الحدول والقبضان فانها لا

وجود

تثبت بالبراهين ثم ثبت شهادة النساء مع الرجال فقد القياس ثم المال
لا يثبت بالبراهين فيه ثم ادعى هذا ثبوت شهادة النساء مع الرجال والنكاح
بينهم بالبراهين فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولا في وجهه وهذا
محتج على فساد الحق الاموال في هذا بدرجة حتى ثبت النكاح بشبهة
الا اذا كان وضع الاستدلال في حكم لم يثبت فحق اولي حكم يثبت
حليله واجبه الاثباتي لمبالا محارم فاذا انتفى ذلك النكاح او ذلك الحكم
انتفى الحكم كقول محقق في ذلك المعضوم انه ليس بمنع من حكم الغاصب
لانه لم يغصب الزكاة سيما ان سلب وجوب ضمان الغصب واجد عتق
ومو الغصب فحيز الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب ضمان
الغصب لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب وكذا قول محقق في المحارم
من المحارم الاول والغصب ان لا يحسن في ذلك لانه لم يوجب عليه المنع
بانه ان الحسنة واجبة في الغنمية لا غير وطريق الغنمية الا ان الحسنة
والربح بصفة الاستدلال في المحسنة ينفي الا ان في التحليل والربح
تخصيصه ان الحسنة ما يجب فيها ان في ازيد القفار وانقل المسلمين
ما يجب التحليل والربح عليه والمنع من فعل البكر لم يكن ازيد
القفار لان في المال يمنع فهو ابراهيم فلا يكون المستحق من البكر
غنمية فاذا لم يكن غنمية لا يكون فيه الحسنة لان الحسنة لا يكون الا في
الغنمية كجمل الكلام في الغنمية آخر الباب والمردود يسكون
الباقي العتق المستوفى الى مردود حتى يلدن بالعراق على شاطئ الفرات
ومن نظام السبب المعين ما قاله ابي بن ابي سبب وجوب استدلال
الحاجة استدلال الكسح حتى اذا رقت المعضومة او الموانع
او ثبت المعضومة لا يجب الاستدلال لعدم السبب لانه متعين وقد
غايت البيان في كتاب الكراهية في فصل الاستدلال في كتاب النكاح

ثبوت
وعدم ثبوت المال
بشبهه مع

الكلية

وكذلك في اخواتها اي كذلك لا يمتنع في اخوات مثل النكاح يعني كما
ان التعليل بالعدو في سائر النكاح بانه ليس ما لا يمنع قيامه ونفي
الاعتناء بجهة اثبات النكاح كذلك التعليل بالعدو في اخواتها
لا يمنع قيامه ونفي الاعتناء بالاثبات حتى يمتنع الا في وجهه
حلال في المختلعة ومكة اسلام المردود في المردود انما عتق الا في وجهه
الا في وجهه فانه وان لم يكن بينهما بغيرية فعلى الاخرة فعلى آخر
يوجب العتق وهو القرائة المحترمة للنكاح وانما وجب هذا
المعنى العتق لانها قرابة صيدت عن ادنى الدلائل وهو ملك للعتقة
فلا يمتنع عن اعلى الدلائل وهو ملك للربقة اذ في اتمام المختلعة
ناتها بغيرها من النكاح كما دامت في العتق عند لان النكاح وان
لم يبق بينهما بالخلع بقي اتمام النكاح من العدة والمتم عن التزوج
بوجه آخر وعن الخرج والبروز فالحققت المعتكف بالمنكوحة
فوق عليها الطلاق كما لو كانت منكوحة فان قلت لو كان
وضوح الطلاق لبقا اثر من اتمام النكاح لوقع الفاظ الديارات
كالباين والحرام قلنا انما لم يقع البائن والحرام لان البائن
يقضي سابقا فبذلك النكاح والخروج يقتضي سابقا فبذلك النكاح
بالنكاح وبذلك النكاح بالخلع فكم يصح الابانة والبروز
مخلاف صريح الطلاق فانه يقتضي سابقا فبذلك النكاح
في العدة وهذا لا يتزوج بوجه آخر وانما اسلام المردود في المردود
فانه ان لم يوجبها طهره ولا غنمية لا يمنع ذلك قيامه ونفي
المحترمة فان الحسنة بانها ردتا محترمة النساء عندنا وقد
استقصينا بيان علة الرد قبل فصل تعليل المردود في اواخر
القياس قوله كما عرفت اي كما عرفت بيان هذه المسائل

يلحقها

في النورج. وقال شمس الائمة الرضيت بعد ما جعل الطرقات في الفاسد
 رربعة انواع. واما النوع الرابع فيكون تعليل الناحية في النكاح انه لا
 يثبت فيها ذمة النساء مع الرجال لانه ليس بمالي وحي الا لا يثبت على
 أخيه لانه ليس بينهما بقضية. وفي المتن انه لا يثبت طلاق لانه
 ليس بينهما نكاح. وفي اسلام المتزوج ما لم يولد له فكون لانه لم ينجح البلد
 المطع والتمتية وقد انا سدد لانه استبدك بعدم ضعف القدم البصيرة
 ان يكون حرجا حكما. وقد ثبت ان الغدوم الثابت بدليل لا يكون غدا
 ثابت بدليل فكيف يستدل به لاثبات حكم آخر فان قيل
 هذا التعليل كثير في كتبكم فالحكم يمكن النكاح لا يثبت في الاطلاق
 لانه ليس بمالي والزوج لا يثبت بالعصبة لانه لم يقصب الولد وقال
 ابو حنيفة القفال لا يثبت في العصبة لانه لم يقبل ولم يحوط. وقال
 محمد بن الحسن لانه لم يوجب عليه المسهر. وقال في الحجة ابو حنيفة
 صدق في القطر عن النكاح لانه ليس عليه ذلك بهذا الاستدلال. يعلم
 او حكم قلت اولها هذا عندنا غير خافوا اولها على وجه المفاضة بل
 على وجه الاستدلال. ان كان سببه واجدا بالايجاب نحو العصبة فان
 ضمان العصبة سببه واحد عن وهو العصبة. فاما الاستدلال
 بالايجاب. وكذلك وجوب ضمان المالى بسبب اشتراك المالك
 بالنسب ولو سببه واحد عن وهو اتفاق المالك فيستقيم الاستدلال
 بانتفاء المالبة في المثل مع انتفاء هذا النورج من الضمان. وكذلك اذا
 كان دليل الحكم معنوا في النورج بالايجاب نحو الجنس فانه واجب
 فيه الغنمية لا غير وطريق الاعتناء بالاحكام عليه بالخير والبر
 والاستدلال به لغو الجنس يكون استدلالا على حكمي وقد بينا انه ابتداء

في النورج
 في النورج
 في النورج

الغادر

الغادر. يعني للواضع. لا الاحتياج به على الحكم فاما تعليل النكاح فانه
 ليس بمالي فلا يثبت فيها ذمة النساء مع الرجال يكون تعليلا بعدم
 الوصف لا بعدم الحكم يجوز ان يكون الحكم ثابتا باعتبار وصف آخر لانه
 وان لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع النساء والاولى للفقهاء
 عليه الحدوث والعصا. وهذا الوصف لا يصدر النكاح. منزلة الحروف
 والقصص حتى يثبت مع النساء بخلاف الحدوث والقصص فنفقنا ان
 بعدم هذا الوصف لا بعدم وصف آخر يصح التعليل بالاثبات فها ذمة
 النساء مع الرجال. وكذلك ما علمه من اخوات هذا الفصل فهو حرج
 على هذا الطريق اذا تأملت الى هذا لفظ من الائمة وقال بن عباس
 الأصول التعليل بالحق وبغيره انما هو ناسد والثاني صحة امتا الاول
 وهو ان يثبت الحكم بغير وصف من وصف المخصص عليه فهو ناسد لانه
 يجوز ان يكون الحكم متعلقا بصفة اخرى غير هذا. الحقيقة تعليل بعلة
 فاصح ان يكون الحكم في النكاح ثابتا بغير وصف. وفي قوله تعليل بعلة
 فيمن تلك اشياء لا يثبت غيرة لانها متضمنة لليس بينهما بقضية فلا يثبت
 احكامها على صاحبها اذا حكمه كباقي الحكم بخلاف الولد الذي والمولودين لان
 ثمة بينهما بقضية. لانا نقول في الولد والولدة يثبت من العصبة ولو كانت
 علة لا تنفي وجودها. اذكر في الفرائد الحجة للقطر في الفقه
 ان التعديل احكامها من البقضية لا يعلم الاخر. واما الثاني ان
 يكون الحكم ثابتا بعلة متعينة ليس له علة اخرى كمن في الفقه الجوز
 بدون الفقه وحده السرة لا يجب بدون السرة فكان في الحكم في الفقه
 والسرة تعين صحيحا لانك انى قوله تعليل لا يجب ان يثبت في الحكم
 على طاعة بطرفة الا ان يكون مائة ان النكاح لا يثبت الا بالوصف
 انعدم عدم الوحي الى هذا لفظ لعينان قوله واما الاحتياج

عند

نورج

باستصحاب الحال مستصحب عندنا في ذلك في كل حكم عرف وجوه بدليله ثم
 وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء عما ذلك موجباً لاستصحاب
 به على الحاص وعندنا هذا لا يكون حجة للمجاب لكنها حجة دافعة ولا يمكن
 في اللغة طلب الصحة من قولك استصحب الكتاب وغيره مع قول المستدعي
 وقد يترتب بالوقوف على أهله ويستحب الإنسان من لا يلائمه وفي الاستطاعة
 يترتب به البقاء ما كان على ما كان نال الاستصحاب في كل حكم عرف وجوه
 بدليله ثم وقع الشك في زواله أي استصحاب الحال إنما يكون في كل حكم عرف
 فيثبت به بالدليل ثم وقع الشك في زواله ذلك الحكم وإنما يثبت بهذا لأنه لم يقع
 الشك في زواله بل يثبت في زواله الحاجة إلى استصحاب الحال هو أن يكون
 الحكم ثابتاً حاله من الحالات ثم يتغير الحال فيثبت استصحاب الإنسان ذلك
 الحكم بعينه من الحالة المتغيرة وهذا أحسن ثم الاستصحاب في صلب حجة
 دافعة لا ملزمة عندنا عندنا أن يفي حجة ملزمة وقولنا في كتابنا
 حجة دافعة مضانة لكن الاستصحاب حجة وإنما أتت الصيغة التراجيحاً إلى
 الاستصحاب بطلانها إلى الخبر كما قلناه كلاً إنما تتركه قولك عما ذلك
 كنت مسألتهم أن يفي ثابته من أن الاستصحاب حجة دافعة عندنا
 ملزمة عند الخصم ذلك ما سأل عما ليس وعلمنا بهم وأنشأ أو زلتك
 ما لي يفتل فيهما بينما ومن أن في استصحابها إذا لم أدر فيقال أولاً
 ثبوت الصحة على الإنكار وإنه جائز ولم يحصل براءة الذمة حتى أصل
 حجة على المدعي بل صار قول المدعي مضارراً بقوله على السواء يعني أن
 الأصل في الذمة براءة عن الدين لا إيجابها فخلق برئته عن الدين ثم قالها
 بالدين غارض ومع هذا لم يحصل براءة ذمة المدعى عليه حجة ملزمة
 على المدعي حتى لم يكن ما أحده المدعي بالصحة رشوة بل صار قول المدعي
 مضارراً بقوله المدعي عليه وإنكاره على السواء فلم يكن قول كل واحد

عندنا

جدير وقابل
 صاحب الضرر
 استصحاب الحالت

لكن

منها حجة ملزمة على الآخر فكان بطلان المدعي حتى المدعي بدلاً وجوه
 عن حجة حتى حق المدعى عليه لاقتدار البين وقطع الشعب فلم يقع الضرر
 محتمل كان قول المدعي حجة ملزمة على الخصم ولا يثبت هذا معارض
 بالمثل بأن يقال لو وقع للصحة محتمل كان قول المدعي حجة ملزمة
 على المدعى عليه لأننا نقول أن يكون الصحة من جانب المدعى عليه لا البين
 الحق عليه حتى يكون قول المدعي ملزم لاقتدار البين وقطع الخصم
 واستصحاب ذلك فحق براءة ذمة المدعى عليه حجة ملزمة على المدعي
 علماً باستصحاب الحال حتى انقلب الدعوى والفصل وجعل ذلك الصالح
 رشوة واجبة الرد وتحسين صلة الضلع على الإنكار ومضى في كتاب
 الضلع من غاية البيان ومعنى قول الشيخ وإن في جعله موجباً
 أي إن في جعله لاصل الذي هو براءة الذمة موجباً ومثلها للمدعي
 حتى حصل ما جاز رشوة وقال الشيخ ثانياً وقلنا في الشقص
 إذا بيع من الدار قطب الركن الشقة فانك لم تترك ملك الظاهر
 فيما بين أن القول قوله فلا تجب الشقة إلا بيمينته ونائب الشاخص
 تجب بيمينته يعني أن الشقة إذا أدرج على الشقة فانك لم
 التزيت ملك الشقة فيما بين ذلك ليس لك فيه ملك وإنما هو في يدك
 بالاجارة أو الامانة فانك تقول قولك لم تترك فلا تجب الشقة الشقة
 إلا بأقامة البينة عما عليك ما بين لأن الشقة يتشكل بالاضل وضو
 البين دليل الملك ظاهراً والظاهر يصنع للدين لا بالذام وعندنا في
 يصنع للدين والإلزام وإنما وضع الشقة المسئلة في بيع الشقة تحقق
 بخلاف أن في في استصحاب الحال لا لا يقول بالرفع بالجراد
 وعندنا نقول بتحقيق الشقة بطلانها بالدين في الجوار أيضاً وتدمر في
 الخلف والمنطوقه والبعض النصيب في ديوان الأجر والبعض

الشاخص
 ل

الطائفة من الشيء وذلك ثانياً وكذلك دخل قال لعبد الله ان لم
 تدخل الدار اليوم فانت حجة فغضب النبي ثم اختلفوا فان القول قول
 المؤمن عندنا والمأذون في اذا علق المؤمن عني عني بعد حمله
 الدار اليوم فاختلوا العبد وقاله بعد قضيت اليوم فقال المؤمن لم
 تعني لا لك دخلت الدار وقال العبد عني لا اني لم ادخل الدار
 قالوا قول المؤمن عندنا والمأذون في ان استفي بالالحال لا يكون حجة
 لا لاجب بالماضي ولا حجة للماضي قالوا قول المؤمن لا تعني العبد
 لان العبد متمسك بما استفي به بالحال لان الاصل عدم الدخول فلا
 يقضي حجة للمأذون على المؤمن وبذلك انفع القول قول العبد لان
 استفي بالحال فحكم حجة للمؤمن وبذلك لا يلزم جميعاً قوله
 واجبة بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل ايضا لا لا يكون ان
 حكمه الحق يبقى بعد وفاة النبي عليه السلام حتى تعذر حجة واجبة
 باجماعهم على ان من يقيم بالوضوء لم يلزمه وضوء آخر ولو زعم
 احدى الصلوات ما عهده وان شئت بالحدث واذا علم بالحدث لم يشك
 في الصلوة بل في الحدث ولو ثبت ذلك لوجب الشك في الحدث وانما كان
 له الحجة الشبهة من فلان وفلان كان ملكة وحجة الشك واما
 يبقى ملكة لعدم ما يبرهنه ذلك تصح حجة موجبة وذلك لو
 شهد شهود المدعيان هذا الشيء كان ملكة له صراحة حجة موجبة
 الشك في ان استفي بالالحال لا يكون حجة واجبة
 فقالوا حجة بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل يعني ان الحكم
 اذا ثبت بدليله بقي له كما ان فلا حاجة الى دليل آخر يوجب بقاء
 بقاء كان فيسبغ وضوءه فيكون استفي بالحال حجة موجبة
 وهذا كما انت احكامه المنصوص موجبة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم

كما كانت غاياته وانه
 لو كان استفي بالماضي
 النبي عليه السلام

واجبة

واجبة ايضا بالاحكام منها ان كان على يقين من الوضوء فشكل في الحدث لم يلزمه
 الوضوء بخلاف ما لو كان على يقين من الوضوء بالاجماع وهذا علم باستفي بالحال فيكون
 حجة موجبة ومنها ان كان على يقين من الحدث فشكل في الوضوء لا يلزمه
 ما لم يتوضأ وهذا علم باستفي بالحال ايضا ومنها ان المؤمن اذا ادرك
 الشفع الذي يشق به ان كان له بحيث الشفع وان كان ملكة على الدار
 وهذا علم باستفي بالحال ايضا ان المؤمن اذا ادرك ان الشفع اشرك ملكة
 من فلان البايع ويملكه بحيث الشفعة وان كان ملكة الشفع يحتمل النزول
 وهذا علم باستفي بالحال ايضا ان شهود المدعي اذا شهدوا ان هذا الشيء
 الذي ادعاه كان ملكة لكان حجة موجبة وان لم يشهدوا انه ملكة لكان
 الحجة حتى يعنى القاضي بالملك للمدعي بالمال وهذا علم باستفي بالحال ايضا
 وقد استندك من جعل الاستفي حجة مما ذكر في صحيحه
 ما سنده الى ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حضر احدكم
 في بطنه شيئا فاشق عليه اخرج منه حتى لم يبق الا نخل فخرج من المشي حتى يسمع
 صوته او يجد ريحا او يروى صلبه حتى يمشي باسباده الى ابي هريرة ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال اذا الى ان الحكم في الصلاة فوجد حركته في ذنبه اخرجت
 اذ لم يخرجت فاشق عليه فلا يخرج حتى يسمع صوته او يجد ريحا فخرجت اذ
 لا يسمع صوته الحكم من خاله الى كماله اذا وجد الدلالة وما علمه من ذلك اذا
 لم يوجد الدلالة وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يملك زارعا عما غلبا قوله
 ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالاجماع لا يوجب البقاء حتى
 الاشارة لان ذلك مما عارض فحدث فلا يصح ان يكون رجوعه على
 لوجود غيره لان لا يكون انعدام الدليل لا يوجب ملك وعدم البقاء الا عند موت الشاهد
 ووجود الملك لا يوجب الدخول وهذا لا يشك في ان لا يكون ان الشك في الدليل
 الشك في ما كان ملكا وما كانت الدلالة الموجبة وطاعة النبي صلى الله عليه وسلم

من
 ح

على تقدير بوجها لم تحصل التمسك بها بدليل موجب شرح الشيخ في بيان أن استيفاء
 الحال ليس محققا بل متبعا فقال ولما كان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاء
 كالأحكام يعني أن انعكاس الشيء موجب للوجود ولكن ليس موجب لبقائه فلو كان
 الموجب للوجود موجب للبقاء لم يتصور العكس بقاؤه بعد الوجود كما في حال ابتداء
 الوجود بالزوم الجمع بين التبعين فلما تصور العكس علم أن الموجب للوجود
 ليس موجب للبقاء ثبت بذلك أن الحكم إذا ثبت بدليل لم يكن ثابتا بذلك الدليل
 فانزع كلام الخصم قلنا لم يكن ثابتا بذلك الدليل كان بقاءه أم لا محتملا ونحو
 يكون وربما لا يكون والمحتمل لا يثبت صحة الدوام على الغير وهذا يعني
 أن الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه لأن البقاء بمنزلة اعتراض تحدث
 بعد ذلك أمثالها كماله البقاء والسنوارة والحركة والساكنون فلما لا يعقل المراض
 المتحدرة الاشتغال لا يكون عليه لوجود عرض مثله في الوقت الثاني فكذلك لا
 الاستمرار وجود حكم بدليله عليه لوجود بقاءه الذي هو غيرة لأن بقاء الشيء
 غيره لا محالة ولهذا صح أن يقال وجود الشيء بمنزلة قيام وجوده وهو محال
 فثبت أن البقاء محال لأن وجود الشيء ليس بعلية لبقائه فثبت أن وجود الشيء
 محال أي أن الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه إلا ترك أن عدم الملك لا
 يوجب الملك وعدم البقاء لا يوجب البقاء ووجود الملك لا يمنع الزوال لأن
 كلامه في أن وجود الشيء لا يكون عليه لبقائه ولم يكن ساجدة إلى أن يستدل بالعلم
 بالعدم لأن عدم العلة ليس بعلية لعدمها قال وهذا لا يمتنع كل شيء
 قولنا وجود الملك لا يمنع الزوال وما اشبهه أمرا ظاهر ليس فيه اشكال ثم ذكر
 الشيخ أيضا ما أحولنا في قوله لا يرى أن التمسك في قولنا لا يوجب البقاء
 محال كما ذكرنا أي لما ذكرنا أن الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه
 فلو كان موجب بقاءه التمسك في حال جوع الشيء عليه الحكم حيث لم يرد
 التمسك عليه بقاءه فثبت عليه العلم لا بقاء الأحكام في حال جوع الشيء

في قوله
 لا يوجب البقاء
 لا يوجب البقاء
 لا يوجب البقاء

في قوله
 لا يوجب البقاء
 لا يوجب البقاء
 لا يوجب البقاء

في قوله
 لا يوجب البقاء
 لا يوجب البقاء
 لا يوجب البقاء

فيه احتياج لزوم التمسك ونقد فاته صارت الأحكام محال بحيث
 لا يقبل التمسك لانه عليه الام حاتم النبين بنص القرآن وزور
 النص لا يكون إلا بالوحي ولا وحى بعده فلم يحل التمسك بهذا
 معنى قوله ولما كان الدليل موجب لبقائه بدليل موجب لبقائه العلم
 على تقدير بقاء لم يحصل التمسك بقاء بدليل موجب لبقائه العلم
 بدليل موجب لبقائه وذلك الدليل لكونه عليه حاتم النبين على ما ذكرنا
 لم يذكر الشيخ الاضاح الثاني في الخطوط وما ذكره على الخطوط على الاضاح
 الأول كما في أول فاتهم وهو ما وافقنا في الظاهر والمالك بالشك في ما اشبه ذلك فلا
 يثبت صحة البقاء وذلك من جهة ما يثبت بدليله لأن حكم البقاء الملك المؤبد وكذلك حكم
 النكاح وكذلك حكم الوجود والحديث الأول أنه لا يصح توقيف صريحاً لكنه يحتل
 المستوط بالمعنى منه ما سجد المناقضة فتبين المراض في الحكم الثاني فكذا
 البقاء بدليله وكما نحن فيما ثبت بقاءه فلا بد من دليل كبري المفسر فكذلك لا قد
 انطلق في حين القول بما نأيننا ولا محالاً بحتم التوقيت فيصير في البقاء احتمال
 فاما حكم الوجود والظاهر وحكم الحوادث فلا يحتمل التوقيت في هذا ذكر في بعض
 نسخ أصول الفقه شرح لم يذكر في بعضها وهو محال ومنه ما استدل به أن في
 من الأحكام على أن استصحب الحال حتى علمه ما به أن بقاء الظاهرة إذا
 شك في زوالها وبقاء الحوادث فما إذا شك في الوجود وبقاء حكم التوقيع
 وقت طلب التوقيع إذا اقترن المشكوك أن كان له إقراره كإقراره كإقراره
 من فلا في علمه وكذلك البقاء الملك وقت شدة التمسك في التمسك أن كان عليه كذا
 ذلك لا يثبت في شيء من استصحب الحال لأن هذه الاشياء بقاءها
 من حيث ما ثبت بدليله لأن حكم الظاهر الملك المؤبد شرعي بدليله أنه إذا
 ثبت فيه لا يصح وكذا التوقيت في الوجود والحديث الأخير وكذا التوقيت في
 الحكم فلا تنفي التوقيت ثبت التمسك شرعاً لئلا يلزم ارتفاع التوقيتين

السلام
 من

المكره صورة
القدر بالبيع او
الاقالة وكذا كان
م

والدليل بما عدم صحة التوقيت انه لو تناك اشتريته الى شهر اذ الى سنة لا يصح وكذا
لو تناك توصيا الى كذا اوقال جعلته حكم وصوئي الى كذا اوقال جعلته حكم
حكمي الى كذا البيعة وكذا لو تناك تزويجتي الى شهر اوقال الى سنة لا يصح فحكمي
ان بقا عن الاشياء ثابت بدليل ولكن بقا ما جعلته سقوطا ويصور المعارض
لها عما سبيل المناقضة اغني عما سبيل المناقضة كما رآه في كتابها
الحلف في صورة الشراء بالبيع او الاقالة وكذا في الطهارة بالحدث وعلى العكس في الزالة
الملك بالطلاق وكان بقا هذه الاشياء بالدليل لا يشتبه في الحال وليس
كلها ثابت بالدليل وانما كلنا فيها فاشتبه باستصحاب الحال الذي جعلته
البيع والرد الى غا السواك ليعود المقصود ولذلك لا يرد المطلق في حيوتهم عليه لم
يحتج التوقيت فكان في بيعه اشياء في البيع وقول الشئ فالتسليم في البيع
والطهارة وحكم الحدث لا يحتج التوقيت فيه تكرار الاحتجاج اليه لانه جعل قبل
هذا حكم الزالة الملك المؤتمر ثم قطع عليه قوله ولذلك حكم العوض ولا يحدث
ولا يقاتل ان البيع جعله حكم البيع الملك المؤتمر زالة ما جعل في البيع
ان الزالة ثبت به الملك دون البيع فثبت فيه حق لانا نقول لان الملك في البيع
شبه على نفي التفاضل بقوله لكنه جعله سقوطا بالمعاينة عما سبيل المناقضة فغني
حكم الملوحة في الزالة او شري ثبت كلما شرعا لا احتيقه ولا زلة في زواله بوجود
المناقض وصفي فثبت الملك فيه دون البقا وبالفهم ان التعليل ليس غني
لذاته للبقاء وانما بقا به حكمه في حال موثوق الميراث فلا شئ في اذن بين
الكاملين فانهم قد يتجربون في حقهم الشايعون قوله ولذلك تدلنا جميعا
في رجل اقرضته عتيد اسم اشتراه انه صحيح عما اختلاط للاولين اما
عندنا فاما تعلقنا ان قول كل واحد من المتأخرين لا يقدو وقا فله ولو لم يجز
البيع لعدا ما قلناه على قوله قولك البيع يرجع الى ما جازت بدليله وهو الملك
فما رجحنا عما جرحنا وما قولك المشتري انه غير متخلص رجحنا الى اشبه خبر

نق

بدليله فلم يكن حجة عما حقه اي ولا جازي ان استغنى بالحال صحة داخلة عندنا
لا شئ فيه وعندنا ان في شريعة ثلثا فبين اقرضته عتيد اسم اشتراه
انه ليعقد صحة بالاتفاق بما اعتباره الاولين ان استغنى بالحال استغنى
فلا قولك في واحد من البائع والمشتري لا يتجاوز قايده ولو لم يكن البيع كما ذكرنا
لنعكس قولك المشتري انه غير الى البائع وذلك كل واحد منهما حجة في حق نفسه لا في حق
في حق غيره ولا يقاتل هذا كذا من غير ما لمثل لان القابل ان يقول لو كان البيع
لعدا قايده ايضا لان قولك البائع انه عتيد يظهر في حق نفسه لا في حق
البيع ووجب على المشتري ان لا يقول انما يقول قوله مستغنى الى المشتري
اذا كان العتيد يبقى حكمه لانه ليس كذلك لان العتيد يكون خرا فله ان قوله
البائع لم يظهر في حق المشتري واما عما قولنا في ذلك قول البائع واضح
الى ما عرفت بدليله وهو الملك لان الملك لما ثبت بيقين ولا يذهب البعد
والا رد والتمه في ذلك الدليل فصلا رجحنا عما المشتري في البيع وقولك
المشتري انه غير ليس براجح الى اصل خبر بدليله لانه ليس به دليل على
الخصم حتى يستصحب الحاشي فلم يكن قولك المشتري حجة على البائع وضرب البيعة
ايضا قال لا اهم الحاشي في شرح الجواهر للبدر باب في البيع الذي
يترفع فيها بالعبث اذ اشتهى امته اذ حكي ان البائع كان اعتقه قبل
البيع وشكك البائع وشكك عتقه باقرا المشتري لان افتاد المشتري لم
يطلب بالنكذيب لانه اقرى بالاحتمال البطلان فكان محصيا عما اقر به بغيره
لكن لا يصدق في حق البائع ولا اذها مؤذون انهما يقيان عن انفسهما
فان صدقة البائع يوقا قالوا لا يوقا وقال المشتري الحق وان اقرى ان
البائع كان ذبحها او استوزلها وشكك البائع صار في ذبحها او امه عليه
باقرا المشتري وتعلق عتقه عتوت البائع ببيعها المشتري فان صدقة بوقا
كانت عليه او امه وليد له ويؤثر الغش بالامانة وان لم يصدقه حتى اطلاع

المشترك على عيب كان عند الباع القياس انه لا يرجح بالنقصان لانه انطلق حق
 البرد على عيبه بما قاوره وصار كما لو باعده أو ذهبه أو اعتقه غيا كما لو اشترى
 يرجح لان الباع اقدر له بالنقصان والمشتري حين الرجوع زواله عن ملكه لول
 غيره بالنقصان او باعاده ولم يرجح ليكون الاعتراف بقدر الملك عليه كالموت
 لكونه نهيا لا خلاف ما ذكره من ملكه الى عينه لانه اقام الغير مقام
 نفسه في الاشراك بخلاف الاعتقاد بما لا يوجب بدله كحسبه وكذا لو ادعى
 انها خيرة الاصل الى هذا لفظ القضاة رحمه الله الى هنا ومع كل ما كنا في استحقاق
 الحال في بيان كلامه في هذا السلام فنذكر الآن ما قاله صاحب النجوم في
 السرخي وصاحب الميراث في زيادة تحقيق الناطق في كتابنا فقال صاحب
 النجوم انما استحقاق الحال في حق قوله جماعة لا تركه في مال الصبي لان
 الاصل في عدمه فثبت عليه الا بدليل والحجتان تدعيتان في ما يجوز
 فثبت عليه هذا الجواب بقوله الواحد في الا بدليل وهو قول ان فيجى حيث
 اشترى اخاه انه لا يعين عليه لان الباع اوجب له منه فثبت عليه الا بدليل
 وهذا لان ثبوت العلم لا يوجب بقاءه ولا يفي بغيره عليه حوجة ولا
 ثبوت الوجوب بعلته بقاءه ولا يفي بتمام ما يقع فيه الا ان لم يعدم
 الباع انما لا يستعمل عن الشرط الكمال لان العلم بعدمه فيما مضى وانما اشترى
 بغيره الشرط اوجب الملك لا يوجب بقاءه وانما يبقى لعدم ما يولد ولا يفسد
 جدوى ما يولد ويحرمه الا ان يبعثها لا توجب البقاء ولا تمنع طوبى ان
 المذنب ما يقع الجمله اشكالنا فاذا اراد اثبات ذلك فقام الحالة الغائبة
 المستقبل يكون ثابتا ونفوا لا يوجب به يبقى لا يستفاد من عن الدليل في
 بقائه كان محتج بلا دليل لان الاصح ثابت ان الثابت لا يزول الا
 بدليل كان لا خلاف في ان الباع اوجب له بدليه فالدليل فالدليل في الزوال
 يدعى له ليدل ان لا يكون فالدليل انما لا يكون فالدليل فالدليل فالدليل

وحي

الملك

ولا يوجب ايضا
 كدائم العلم
 بل يوم لعدم
 الشئ مشترك

عليه وهذا كما لا يخفى انما يدعى المائة والعشرين قال صاحبنا انه رضا في حق
 على عقو الحقتين يستعجز الواجب به وعندنا هو عقو مبتدأ فلا يتغير
 به الواجب فلا يكون كونه المائة والعشرين عقودا ليعا ابطال الواحدة ان يكون
 نصا في ثبوت ان مقتضى الحال في ثبوت بقاءه لا بدليل الى هذا لفظ النجوم
 وقال حسن الله الترخي في اصول فقهه من الاحتجاج بلا دليل او بدليل
 باسحاب الحال وذلك كما يقول بعض ائمة في بعض ائمة في حق
 البركة في مال الصبي ان الاصل عدم الوجوب فثبت عليه حتى يقوم دليل
 الوجوب وفي الاستثناف ان وجوب الحقتين في ما به وعشرين ثابت باليقين
 والاصح ان يجب استحقاقه حتى يقوم الدليل المعتبر وهذا النوع من التعليل
 باطل فان ثبوت العلم وان كان بدليل مقدم فذلك الدليل لا يوجب
 بقاء العلم كما ان الدليل المؤجل للشي لا يكون دليل بقاءه فموجب
 فذلك الدليل المؤجل للحكم لا يكون دليل بقاءه فانما لا ترك ان عدم
 العلم لا يمنع وجوب البقاء المستقبل ولكن البقاء بعد الوجوب الحكم لا يمنع انعدام
 الملك بدليله المستقبل ولكن البقاء بعد الوجوب لا يقتضي بقاء الدليل
 لان الدليل المؤجل لم يوجب بقاءه كما ان ثبوت الحق بسببه لا يكون
 دليل بقاءه ليس بوضوح ان بعد ثبوت حكمه هو في اجماده فثبت على
 دليله من ادعى وجوبه لاحتاج الى اثباته على عيبه بدليل وذلك من
 ادعى بقاءه فثبت انه محتاج الى اثباته بدليله المضم اذ الدليل
 الاول غير موجب لذلك فليس الجواب بالاحتجاج على صاحب عدم قيام
 الدليل باقولي من الآخر وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجوب
 لا نظير الوجوب في الاعراض التي لا يبقى وبين ان لا يصدق في عدمه بدليل
 لا يكون دليل وجوبه بعلته الوقت الثاني وبيان هذا الباع انما يدعى
 المائة والعشرين فان عند الحكم في بعضه هو الحقتين ويتم به نصا ثلاث

لا يشترط ان يكون
 في مال الصبي
 في مال الصبي
 في مال الصبي

نبات يكون وعندنا هو نبوة الفقيهين بآخرون ليس في إيجاب الحقيقين
 على ما وعرضنا ما ذكرنا من إيجابين الآخرين فكان الاستصحاب بالبرهان
 الحقيقين بعد هذه الزيادة عند كمال الخول استصحابا بلا دليل شعير
 استصحابا بالحال ينقسم أربعة أقسام أحدها استصحاب بحكم الحال مع
 العلم يقينا بانعدام الدليل المتغير وذلك بطريق الخبر عن يتبرك عليه
 الوهم صلا الله عليه وسلم وبطريق الخبر فيما يقرب به وهذا الصحيح قد علمنا
 الله تعالى الاستدلال به في قوله تعالى لا إله إلا الله وحده لا شريك له وهذا
 لأنه لما علم يقينا بانعدام الدليل المتغير وتكاد الحكم في بطلان دليله
 ويقاؤه يستفي عن الدليل وقد علم يقاؤه ضرورة والثاني استصحاب بحكم
 الحال لعدم دليل متغير ثابت بطريق النظر والاحتجاج به على غيره لأن المتنازل
 يقاؤه لا بد له من الدليل والاحتجاج به على غيره لأن المتنازل
 وإن نال في النظرنا شعير يقول قائم الدليل عندي بخلافه وبالقابل
 والاحتجاج بالبرهان كذا رجع بعلمك به يقينا أنه لم يخف عليك شيء من الأول
 بل ينبغي له احتمال اشتباه بعض الأولاد عليه وما كان في نفسه محملا عنده
 لا يمكنه أن يحجب به على غيره والثالث استصحاب بحكم الحال تدل التنازل
 والاحتجاج على دليل المتغير وهذا محتمل لأن دليل الطلب لا يصلح له
 شيء من العلم بانقضاء دليل المتغير تطورا ولا باطنا ولكنه يشهد ذلك
 بتفسير حجة في الطلب وحصوله لا يكون حجة على غيره ولا عندنا في حقه أيضا
 إذا كان محتملا من الطلب لأن لا يكون متمكنا منه ويكفي هذا فكل إذا
 اشك المذبح في ذلك لا خلاف ولم يعلم بوجود العبادات عليه حتى علمه
 زمان فعليه قضاء ما تنزل بخلاف الحزبي إذا اشك في دار الحرب ولم يعلم
 بوجود العبادات عليه حتى رزقنا في هذا فكل من لم يستمر
 بعد الاشتباه في أمر التبعة حتى سأل إلى جهة ناه لا يجوز صلاته ما لم يعلم

المرة

لاحي

إذا سأل بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة ناه فجزه صلاته وإن تبين إخطا
 والتمسح الرابع استصحاب الحال لا ثبات الحكم ابتداء وهذا خطأ متفق وهو
 مذهبنا من مقتضى أن استصحاب الحال كاسم وهو المتكفل للحكم الذي كان ثابتا
 إلى أن يتوهم أنه دليل المتزول في ثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ولا
 على الاستصحاب بالحال فيه صورة ولا معنى وقد بينا ذلك في المصنف في جوده
 المعلوم باستصحاب الحال كون حجة في إيقاع حكمه عليه عما كان ولا
 يكون حجة في ثبات الملك له ابتداء في حال تيقنه إذا كانت وتضمن استحباب
 استصحابه فيجعلونه حجة في ذلك باعتبار أنهم يخبرون بثبات الحكم ابتداء
 باستصحاب الحال بل باعتبار أنه يعني للوارث الملك الذي كان للمؤثر فالثاني
 الورثة خلافه وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإيقاع حجة
 على الغير ولكن نقول في هذا البقاء في حق المؤثر فالثاني في الوارث فصحة
 الملكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون فيه حجة بوجه وبما هذا
 ثالثا وبجهدنا ومجتهدا إذا ادعى عيشة يد انسان أنه له ميراث من أبيه
 وأما في الشاهد من فساد هذا كان لا يبره فيقبل حجة الشهادة في قول أبي
 يوسف الآخر نقول لأن الورثة خلافه فالثاني في حق الملك الذي
 كان للمؤثر ولهذا يرد تعقيب ويصير مفوضا فيها اشتراط المؤثر كما نريد
 وهو باقي الاستصحاب البقاء عن دليل ولا يقولون في حق الوارث هذا يعني
 ابتداء التملك لأن صفة الملكية تثبت له في هذا المال بعد أن لم يكن مالكا
 وإنما يكون البقاء في حق المؤثر لأن لو خصم بنفسه يدعى أن العيشة ملكه
 فلا يجوز أن يشهد شاهدان أن كان له في الشهادة مفوضا لما إذا شهدا
 أنه لا فاما إذا كان المدعى هو الوارث وصحة الملكية للوارث تثبت ابتداء
 بعد موته المؤثر فله الشهادة لأن تكون حجة للقضاء بالملك له لأن طريق
 القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح في هذا لعدم خبر الامة

انه اعاد وكان

فانك كما حيز ان الامور اما تعبر استصحاب الحال فهو القسطن الحكم الثابت
في حالة البقاء مأخوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجب دليله
محمودا واشيا من انواعه فتقول انه انواع بعضها واجب العلم به والبعض
كما يميز الحكم به والبعض غير جائز العلم به اما الاول فهو كواستفهي الحكم
العقلاني وهو كل حكم غير شرعي وجوبه او احتياجه دفعه بغيره كحكم العقل
وكذا استصحابي الحكم السعفي الذي ثبت بدليله على طريق التأييد فاما او على
التوقيتية نظرا او ثبت مطلقا كحايوة النبي عليه السلام وتبقى بعد وفاته
فان هذا واجب العلم به لغيره بدليل البقاء وانجاء الدليل المنزلي تطعا
وانما القسم الثاني هو ما جاز العلم به ولكن اختلافه وجوب العلم به
وهذا ان كل حكم ثبت وجوبه بدليل مطلق لا يتغير من البقاء والذوال المحيطة
طبيد الدليل المنزلي بقدر ما تضعف ولم يطفؤ بمقتضى بعضهم لا يكون
حجة اصل لا لا يتأكد ما كان على ما كان ولا لا يثبت احد لم يكن لان حكم
الدليل من النبوة فاما البقاء فلا يضاف اليه فلم يكن على البقاء دليل
يكون شكك بالحكم بلا دليل او يتحمل ان ذلك الدليل يوجب البقاء بقدر
ينصحه اليه ويحتمل ان الدليل المنزلي قد قام ولكن لم يبلغ اليه لنقصه في الطلب
والاحتياج لا يصلح ان يكون دليلا في حق العلم والاعتقاد جميعا وقال الغزالي
المتأخرين من الفقهاء انه لا يجب العلم في حق نفسه لا بقاء ما كان
على ما كان انما لا يصلح حجة في حق الاقدام على الخصم ولا يثبت ايراد لمن
لان الظاهر ان الحكم متى ثبت ينبغي وان كان الدليل المتعبد لا يوجب
البقاء والظاهر اني حجة لا بقاء ما كان لا للاقدام على الغير كظاهر
الدليل من حجة للدفوع والالتزام وكيفية المقصود لما كان الظاهر
بقائها صلحت حجة لا بقاء ما كان حتى لا يورث ماله ولا يصلح حجة
لا يثبت احد لم يكن حتى لا يورث من الاقارب فالثابت لا يزال بالمشكك

اعني الدليل

اعني الدليل

وعبر الثابت بالثبوت ولكن مشاخصا وصحبه الله قالوا في هذا القسم
يصلح حجة على الغفيم في موضع النظر ويجب العلم به على كل فكل اذا المخبر
ذاتها فلو بين الكتاب والاشقة ناعا لا يجوز تركه بالقياس كذا وكذا
الانما ابو خضرة لما تروى في كتاب ما اخذ اشراعه وهذا لان
الحكم متى ثبت شرعا فان لظاهر هو ضرورة لما يتعلق به من المصالح الدينية
والدنيا وانه لا يتغير المضطر زمانا قريب واما ما يتعلق بالعبادة عند
تقادم العهد فحق طلب المحمود الدليل المنزلي بقدر وضعه ولم يجره
فان لظاهر هو عدم المتعبد بهذا النوع اجتهاد في اذ كان البقاء فاما
بالاجتهاد فلا يتوكل باجتهاد مثله ما لم يوجب الترجيح ويكون حجة
على الخصم لمن اعتقد حكمه بقيا من حجة من ثبوت عندة وحكم به زمانا
ثم ظهر له قياس آخر اوجب حكما بجمله فانه لا يجوز له ان يعتقد
خلاف ذلك الحكم ما لم يظهر وتضمن الثاني على الاول دليل من حجة
بدون علمه العلم بالاول الحكم ثبت وبحث بقاؤه بالاجتهاد فلا يتوكل
الادليل من حجة على الاول وان كان اوجب شبهة الاول وهذا قول
الغزالي ان ما مضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد غيره لان هذا هو
الموافق للاصول والحكام فان الحكم المطلق في حاله حتى النبي عليه السلام
يحتل بالنسبة ثم موثبات في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العلم
به وللزام على الغير ودعوة الناس الى ذلك في حق اثبات ايراد لمن
محمولة الحكم الثابت بالثبوت وكذا ان استصحابي الحكم اثبت بظواهر الغفيم
واجبت احتمال الخصم وكذا استصحابي الحكم الثابت بظواهر الغفيم
الخاص واجبت احتمال الحان والشيء فلذلك وانما الحكم فاق من
شكل الحديث بقدر ما مضى فانه على الظاهر مع احتمال الحديث وكذا
من شك في طلاق امراته وعنت في عبده وجار رتبته فانه يباح له الانتفاع

بما

معنى

به مع الاحتمال وكذا من اشترك دارا او دورها بمعنى زمان طويل ثم يفتى
 خلاف جنبه ثمانية ثبتت ليقى الشفعة والشرع يوجب الملك دون الشفعة
 واحتمال زوال الملك قائم بالبدل وان كان هذا بعد ايرادنا لما ذكرنا من
 الثابت لا يزول بالمشكوك والحق البسم الذي لا يجوز العقل باستيفاء
 الخالصة من ذلك استيفاء الحكم الشرعي المبني على العقل عند
 المعتدلة فان عندنا للعقل حكما في بعض الاشياء كما ان يور الدليل
 والشرع ان مقتضى الحكم العقل ان يقتصر له فيقولون نحن نقتصر على
 الحكم العقلي لا الحكم للعقل في الشرعيات عندنا وعند اصحاب الحائث
 لا الحكم للعقل اصلا في العجوب والتجويد لا العقلية ولا الشرعيات
 ولا ثمانية ما لم يقتض اهل الحديث ان العقل دليل على انتفاء
 الاحكام لان الاحكام الشرعية ثبتت بخطاب صاحب الشرع ولا يثبت
 الخطا بغير بعث الرسول عليه السلام واذا علم ان دليل الحكم ثبت انتفاء
 الحكم ضرورة وعلم الدليل ثابت بالعقل فان به يتوقف ان لا دليل
 قبل معنى الرسول وان كان العقل دليلا على انتفاء الاحكام وعلى
 برائة الذم عن العجوب فحينئذ يتعجب الحكم الثابت بالعقل وهو
 انتفاء الحكم الى ان يور الدليل التام في هذا الحكم بالدليل وهو
 العقل فان لم يكن دليلا على ثبوت الاحكام الشرعية فهو دليل على النفي
 فيكون الاستيفاء على النفي تحت حجب العقل به وهذا مع هذا
 التحقيق ناسد عندنا من حق وطوب العقل به في حق نفسه وحين
 الانكسار على العبد لا اننا نقتض انتفاء الاحكام الشرعية بالعقل
 لاننا اذ دليل الثبوت فهو وروى الشرع ولكن الكلام بعد وروى
 الشرع في العقل الحكم الشرعي من صاحب الشرع ومن يقتض مفاعلة
 في تبيين الشرع عنه لا انه يتوجب بحالة النفي اثبات بعدم الدليل

والبيع
 في البيع
 في البيع

وهذا ان العقل كما لا حظ له اثبات الحكم الشرعي الا حظ له في الحكم
 الشرعي لكن قبل وروى الشرع لم يثبت الحكم لعدم دليله وعرف علم
 المصلح بالعقل فانما بعد وروى الشرع لم يثبت الحكم لعدم دليله وعرف علم
 الدليل فان قوله صاحب الشرع وقوله لم يثبت الحكم انما في الحكم
 والنفي حقيقا ثلث ثبت وجوب نعم ونسنا ووجوب الضلوات
 الخس بغير دليل وقوله ثبت انتفاء وجوب نعم شواك وهو
 المسكوك ان دسنة يتقدم وبطلومه عند انتفاء الناس عن صورته وال
 والمسكوك عند الحاجة الى البيان بيان اذا ثبت هذا كان العقل
 باستيفاء بحال العقل انتفاء الاحكام وبرائة الذم عن
 العقل بالنحو بغير شك في الجمل الثابت بعدم الدليل في وروى
 الدليل الشرعي بعد البعث وانما ساد من ذلك استيفاء الحكم
 الثابت بالايجاب عند تفتي الخالصة والاجماع لا على انتفاء طرارة
 المتبقي عند روية المات خارج الصلاة ويقول ان في الانتفاء
 برونه اى داخل الصلاة يتفق يقتضى انما باستيفاء في
 الاجماع وقال استيفاء على الحكم الثابت بالايجاب وان تفتت
 تلك الخالصة الصلاة يكون الاجماع تحتها على هذه الحالة
 لان حكم الشرع من حيث الظاهر لا يتغير بتغير الاجمال الا نادرا
 والعلم بالظاهر واجبة كما ذكرنا في الحكم الثابت بالنهي لمطلق
 والقبيل من حيث التشكيك به لما يعم الدليل بخلافه ونظير من قال
 يجوز بيع اية الولد لان الاجماع متفق على اجازة بيع هذه الخالصة
 قيل الاستيناد فيمكن من ذلك الاجماع بعد الاستيناد وهذا ناسد
 ايضا لان ان كان الاجماع بناء على حديث مطلق او القياس فان كان
 يتشكل بالنهي فيقول ان النفي مطلقا يتناول الحالة الاولى

في مع
 ب

والغاية باطله اولا بتقضى للاحوال على حسب ما قيل فيه فهو مثل النسخ
 لا باستقصاء الحال فان حال الاجماع محقق المعنى رد ذلك لقبي باق
 بفرض تلك الحالة فهذا يمثل بالقياس دون الحال وان قال ان
 الاجماع في تلك الحالة اجماع بعد تغير تلك الحالة فهذا مضموع فان
 الاجماع هنا حكم في حالة مخصوصة لا يكون اجماعا غير تلك الحالة
 فان الحكم فانما هو هذه الحالة ولا يبعد الخصم مخالفا للاجماع فان
 الاجماع على انتقاض التبع برؤية الماء خارج الصلاة والاجماع في حالة
 الصلوة فالدليل الذي ثبت الحكم في تلك الحالة وهو الاجماع لم يبق في
 هذه الحالة لوجود الخلاف بين القائلين بخلاف ما اذا كان الحكم ثابتا
 بطلاق النسخ لان ذلك النص يقتضي ان الاحوال كلها اولا بتقضى
 الاحوال بطلان كلام صاحب الفروع في هذا الاجماع فيكون حجة
 بدليل صحيح وهو قوله عليه السلام لا يجزى في الخطأ فلم يجز
 اجتماع الاكثر كلها لا يكون اجماعا فلا يكون حجة الى هذا لفظ المنوال
 قوله في هذا الاجماع يتغير في الاشياء فيقول في هذا انما
 المتغير في العصور وليس في النسخ لان النسخ ما يبدل ومنه
 ما لا يدخل في النسخ بالمثل قال في دفع المرافقة ليس في
 في النسخ لان النسخ ما يبدل في النسخ في النسخ في النسخ
 كقولهم حفظ القرآن من اوله الى آخره وكقولهم الى السعد الاقصى
 ومنه في هذا لا يدخل في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ
 الى التلخيص فانما كانت النسخ في النسخ في النسخ في النسخ
 ومع الشك في قولهم في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ
 في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ
 قطع في الاشياء في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ

الاشياء

يدخل

حفظ

النسخ

ان

تعد وهذا عمل بغير دليل لان الشك امر حادث فلا يثبت بغير علم
 يعني ان الشك الذي يتغير في زمانه حادث فلا يثبت بغير علم
 دليل ولم يبعد الدليل في زمانه فلا يثبت بغير علم
 فان قال دليله في زمانه فلا يثبت بغير علم
 فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله عليه ما عدا من النسخ
 يدخل بالاجماع وما لا يدخل بالاجماع قلت دخل في هذا المتأخر
 فيمنعه من آخر النوعين بدليل فان قال اعلم ذلك فاذن عليك
 ان لا تشك فيه بل تأخذ بما هو من نوعه بدليل وان قال لا اعلم ذلك
 قلت قد اعتبرت بالاجماع فان كان هذا مما يقتضي الوقوف عليه بالطلب
 فانما جعله من تعريضه في طلبه وذلك لا يكون محققا أصلا وان
 كان ما لا يكون الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذوراً بالوقوف
 فيه ولكن هذا القول لا يصير حجة كما لا يخفى بل هو نوع من التعذر
 عند دليل الحال فمأخذ النوعين فيكون انما حصل كلاهما في حجة
 بدليل الى ان هذا لفظ نفس الامر وهذا معنى قول الشيخ فيقال له
 اعلم هذا من ابي القاسم فان قال لا أدري فقد حل وان قال في
 لزومه انما شغل العمل بالدليل والحق في ان يقول سمعت ان الشك
 امر حادث في زمانه فلا يثبت بدليل ولكن لان الدليل لم يوجد ولا
 علم ان تعارض الاشياء لم يفسد له دليل لان النسخ في النسخ
 المذكورة في قولهم في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ
 بدليل الاجماع في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ
 والشيخ في قوله هذا من ابي القاسم الى آخره فان قال لا اعلم
 كذا لانه غايته ان يثبت لغيره من ابي القاسم في النسخ في النسخ
 فارتفع العلم فيكون حجة في النسخ في النسخ في النسخ في النسخ

نسخ

دخول

عن كلامه فقل ان كلامه في الموضوع بالشك والشك عند العلم والجعل وهو
لا يقول بان يعلم ولا يقول بان لا يعلم بل يقول بان لا يشك ولا ان الفاية
ما يلحق اليه المعنى وهذا هو حقيقة الفاية فلو لم يمتد المعنى اليه لم يمتد
الفاية اليه لا يكون الفاية غاية وهذا ما سأل عنه فاعلم من
هذا ان لا يدخل المرفق في حكم ما قبله الا ان بعض الفايات دخلت في
حكم المعنى بخلاف القياس بل لا الفوق فلا يقع عليه عرق ولا ان العرق
اخرى على ان لا صلة عذقه فلا يثبت في دليل الموضوع فلا يجوز دليل
وجوب الموضوع في موضوع الشك والاشكال لم يثبت الفرض في غسل المرفق
ففي حكم الفصل في المرفق على العلم الاصل في ذلك ما عجزنا في الأصول ومنها
القول بتعاضد الاشياء وهو احتجاج بلا دليل والاحتجاج مثا لما قال
فقل ان المرفق في غسلها هو الموضوع لان العلم لا يدخل المرفق في غايته
بقوله وايدىكم الى المرفق في الفايات متضمنة بعضها يدخل وبعضها لا يدخل
وهذا الفاية فيها شبهة بكلام القسمن يدخل الفاية عليها فيما عتيا والاشياء
بعد القسم يدخل وباختبار الشبهة بالعلم الا لا يدخل في موضوع التعاضد بين
الاشياء وليس احدهما باوحد من الآخر لا يجب الفصل بالشك عند تعاضد
الاشياء وهذا ما سأل عنه فقل ان العلم لا يدخل في موضوع غسل المرفق
وهو يمتد في حكم الثاني دليل وقوله ان موضوع الشك في وجوب الفصل فلا يجب
بالشك في موضوعه فلم قلت بان وقع الشك في وجوب الفصل وهذا لا يثبت
اكثر من بين العلم والجعل فلا يثبت الا لا دليل في باب دليل مثبتون
هذا الحداد في موضوع الشك فان قلتم ان لا دليل في موضوع الشك فهو تعاضد
الاشياء وتوافق دليل الا لا تقول هذا ايضا متحاذ في وهو وجوب تعاضد
الاشياء الا لا لا فلا يثبت الا لا دليل في باب دليل مثبتون تعاضد
الاشياء ونحن الان لم نعلم تعاضد الاشياء فان قلتم بان الفايات

الوجود

وحيثما

في قوله
فان العلم لا يدخل
في موضوع الشك
فان العلم لا يدخل
في موضوع الشك
فان العلم لا يدخل
في موضوع الشك

دعوى

متضمنة منها يدخل ومنها لا يدخل هذا دعوى ايضا لان الفايات
متضمنة من يدخل ومن لا يدخل وفيها ما يلحق الانقسام وانما يلحق
الله بعضها مما لا يدخل ونقول هل علمتم ان هذه الفاية من ابي القسمن
فان قالوا نعم انها من ابي القسمن فنقول اذ علمتم انها من ابي القسمن
فان الذي لا يدخل فلا يكون هذا مستلزما لان الشك على استوى
فيه طوفا في الجدل والاعلم وقد ادعيت العلم والايق العلم في الشك
الذي هو ضده ولا يمكن منى علمتم انها من ابي القسمن يكون الحاشية
ينظر في هذه الحكم لمساواة بينهما وحينئذ يكون ذلك قيا شاكيا
لوجوب الفصل بالقياس الذي هو صحيح وقيل في الجملة لا بالشك
فان قالوا لا نعم فقد افترقا بان لا دليل معهم فقد افترقا بالاجعل
وجعل للشيء لا يكون تحجرا في حق الغير ذلك ان القول بتعاضد
الاشياء عكس بعلم الدليل وهو فاسد ولان التوابع البان
الاشياء متعاضدة وعند ذلك تحدث الشك لكن انزل الشك في
التوقف ونزل الميل الى احدهما ما لم يقع دليل الترجيح للاخوه
اما القول في وجوب الفصل قطعا فلا شيء نقول ان كان
في هذا النص تعاضد ووقع حكم الشك باعتبار ما علمتم ان ليس
هنا دليل اخر على وجوب الفصل المرفق والاختلاف في معنى
بعد وروايتنا شرح حكم ونفيه لا بد من الدليل ولا يسمع التمسك
بعلم الدليل على ما ذكرنا في هذا لفظ الميزان وقول صاحب الميزان
اشترى الشك في التوقف وذكر الميل الى احدهما ما لم يقع دليل الترجيح
لاخرهما ان القول في وجوب الفصل قطعا فلا كلام في حجة
لان وجوب الفصل قطعا في وجوب الشك والاحتمال لا يتصور
فيستلحق وجوب الفصل قطعا لا على عدم دليل وجوب الفصل

متضمنة

من

[illegible]

النقرج

25

[illegible]

بن ع

ابراہیم

لعلم المجزئية والقوة المتوسطة هي التي فيها المجزئية قول الرلام
 كثيرا في الاخرى نوجب العتق عند خلا في ذلك في لا يقرأ في صبيحة
 عن ابي النابيين وهو في الاستيفاش ثلاثا في كتابه عن اعلمهم
 وهو في الاستيفاش اوله ان ذلك الاستيفاش المثلث فيقول للوالدين
 ما حرم دفع الضمير حرم الشتم والضرب والتعدي بالطريق الاول
 يؤيده قولهم علم من ملك دارهم يحرم عتق عليه وانه في العتق
 فتارة عن الحيل عن مخرجة عن النبي عليه السلام وقد مر في غايته البيان
 ثالث عشر الامة المجزئية في اصوله والمواعظ انما هو في بعض
 ارضي ان وضع ان الامة لا يعقوب عما اخبر اذا ملكه قال عتق الا في يترك
 به الكفاية فلا يثبت مجزئ الملك كعتق ابن القيم وهذا تعليل يوصف
 في الكفاية اختلافا جوا فان عندنا عتق الغريب وان كان متعقفا
 في كفايته اختلافا جوا فان عندنا عتق الغريب وان كان متعقفا
 عندنا ان الملك يتحرك به الكفاية حتى يكتفي اذا اشتوى اياه بغير الكفاية
 مجزئ خلا فان في هذا لفظ شبيه للام قوله وقوله في الكفاية في الحاشية
 ان عندنا كفاية لا يعقوب من التكفير فكان سدا كالكي في الجحيم وهذا
 منها في الفسالة ان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا قوله
 الشيخ وقوله بالمتعقفا على قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 الكفاية في الحاشية لا يخلو لان الامة جواز التكفير بالاعتق كالكي في الجحيم
 وهذا تعليل فاسد لان الكفاية لا تقع جواز التكفير عندنا سواء كانت
 حاشية او مؤخر فلا يخلو عن عدم المنع عن التكفير فليكن على فساد الكفاية
 وعليه في اقامة الحجج على ان الكفاية في الضمير متعق وهو متعق غير
 مسلمة لا يثبت تعليله بلا وقف فيجوز عليه في كتابنا وقال شمس
 في اصوله ونحوها على بعضهم في الكفاية في الحاشية انهما لا تمنع جواز التكفير
 بتكريره فيكون فاسدا كالكي في الحاشية في هذا تعليل يوصف

ايسر الطريق
 الفاسد

وجود

او الكفاية
الحاشية

مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان التكفير باعتق المكاب كفاية مجزئية
 جازية عندنا في هذا لفظ شبيه للام رحمه الله والمواد من الكفاية في الحاشية
 81 لا يذكر للاجل نحو السنة والعشر بخلاف ما في الكفاية في الجحيم
 فتاك في جبر مع الجحيم الكفاية في الحاشية لا يخلو من الجحيم وتدرج في غاية البيان
 والاختلاف في العلم على عكس هذا وعندنا لا يجوز ان يخلو جازيا او جبرية
 مجزئ والكفاية في الجحيم لا يجوز اذا كان في الجحيم والعقود على الجحيم
 او الجحيم اما اذا كان في الجحيم فمجزئ الكفاية في الجحيم او جبرية لا يخلو
 ما لان في حق الكفاية وتدرج في غاية البيان في حاشية الكفاية في الجحيم
 او فسد ان ادى الجحيم عتق وعليه قيمة وهذا ظاهر البرهانية
 ويعلم الباقي في غاية البيان في قوله واما الذي لا يشك فساد في مثل
 قوله بعضهم ان السبع اشد عدوى من سبع المتعق فكان شرط الجواز
 الصلاة كالنكاح في يديه في صلاة الفاتحة والان الثلاث لجذ عدو في
 المسح فلا يصح به الصلاة كالنكاح الثلاث او الامة في قول العبد
 عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة كالنكاح الثلاث او الامة في قول العبد
 تحصيل ويجوز في ذلك ان كان له مال في سبعة كالجحيم او اما
 الاحجج في ذلك لا يخلو فساد في حاشية ولا يشك في حاشية قوله
 ان في حاشية لا يشترط قوله العتق في الفاتحة لجواز الصلاة ان الصوم
 اشد عدوى من سبع المتعق لان القارن او المتعق اشد مجزئ حاشية
 فعليه ان يصوم ثلثة ايام في الجحيم وسبعة اذا دعي لتعليق الجحيم
 فيصلي ثلثة ايام في الجحيم وسبعة اذا رجعت به ان بين النكاح
 والسبع ثمانية من حيث ان السبع شرط في سبع المتعق كالنكاح
 ثم ثلاث ايات شرط في جواز الصلاة عند اى صوم ومجد فيجب
 ان يكون سبع ايات شرط ايضا في الفاتحة لان الثلاث اشد عدوى

مدة المسح كالواجب وبين الثلاث والواحدة سنة في تعاقب من المسح بها
 التي هو المعتبر في حكم بالايه الواحدة لا يجوز الصلاة بانها في معنى واحد
 يوسف وسجد فوجب ان لا يجوز الصلاة بالثلاث ايضا كالواجب والركن
 الثلاث اذ لا يهمل في العدم عن المسح فيجب ان لا يجوز الصلاة
 بالثلاث عندهما وبالواحدة عندنا حنفية كما دون الامة لانه لا يجوز الصلاة
 بما دون الامة اجماعا وهو ما يقتضى العقل عن المسح ولا في الصلاة عبارة
 بها تجليلا وحسينا فاشبهت المسح لانه عبارة له في حرم وتجليل ثم لا يجرى
 من اركانه ما له عند سبعة وهو سبعة اشواط من الطواف في ان يكون
 من اركان الصلاة ما له عند سبعة وهو ان لا يخطى فذلك وكما قال
 بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل قيام في اعضائه ثم يركب
 النبي شوطا اركانه فيما سلك القطع قصدا او سرقه وهذا مما لا يخفى
 فصاره بيانا لمدن فرض الوضوء فعل قيام في اعضائه والوضوء وهي اليد
 والوجه والراس والرجل كالقطع قصدا او سرقه فانه فعل متعلق
 بقضو القطع وهو الترتيب ثم القطع لا يشترط فيه النبي فكذلك الوضوء
 قال الله وهذا لا يخفى فساد اى الراجح في علم هذا الله لا يخفى فساد
 لعدم المشايخ بين الاشياء المقدسة والمفعية على ما وثق في المسح بالامة
 المستحى في اصول فقه وهذا المعنى مما لا يخفى فسادا على احد ولم يتغير
 بين هذا الجنس شيء من السلف اذ احواله تقتضى التمسك بالسنن كان
 بهيئة من طريق الفقهاء فاما عند السلف كما ثبت فخلو عن الملكة
 لولاها فيكون ولهذا كان الواجب من بيتا مثل فلما خلوا يقف في الصلاة
 الا على قيس اذ على قيسين والواجب من المتأخرين في بيتا يمشون في
 مجلس واحد من ان يدركوا حاديه خمسين عمدا من هذا الاحوال
 اكثر والاحتياطية من غسل الاعضاء في الظواهر ومن القطع السبق

والوجه

الجهل

مدة

في

ولا من مدة المسح والقراءة في الصلاة ولا من الطواف بالبيت وقراءة
 الفاتحة فنعرف ان هذا النوع مما لا يخفى فسادا اى فيما لفظت الامة
 رحمه الله في الراجح في بلاد دليل ففعله معه ثم في المعاني
 وهذا باطل بلا شبهة لان الدليل بمنزلة الاصل في الدار وهذا لا يجوز
 وجوبه فلا دليل كيف اخبره قوله وكيف صار دليله وطام الاشياء
 تصديق جدا والله فيها طوك ذكره خبير من اصحابنا فذكر ان بعد الفاتحة
 عن بيان كلام الشيخ ان شاء الله تعالى في كلامه ان في العلم ليس
 عليه فامة الدليل على النفي عند البعض فيكون قوله الثاني لا دليل
 على ثبوت العلم محرم لود ليله فلا يخطى بدليل اخر على النفي قال
 الشيخ وهذا باطل واستدل على ذلك بوجهين احدهما ان قوله لا دليل
 نعمي الحسن بمنزلة قوله لا اصل في الدار وهذا محسوب ومنه اللفظ فكذلك في
 لا دليل لا يحكم وصورة دليل لان الكلامين سواء استعمال اهل اللغة
 فاذ لم يكن حكمه لا دليل كدليل لا يكون محرم فيقول قوله انه محرم
 للناس في قسم كذا في جهل السواء في قوله فسادا ولا بد من ما ذكره
 في العصور انه لا محرم فيه لانه لم يرد فيه الاثر وجهه الفساد ان يقال الاشياء
 ان لا لا يخفى في بلاد دليل لا يكون محرم للناس وقد جعله محرم للناس
 لانه ما كان اولاً لا محرم في العصور ونفى الجنس فيه ثم اخبره بلاد دليل
 حيث قال لانه لم يرد فيه الاثر فاجاب الشيخ عنه بقوله لانه قد ذكر
 انه بمنزلة السلك والسكن بمنزلة الامة ولا تخفى على ما يعني ان السلك لم يرد
 قوله لانه لم يرد فيه الاثر عما سبيل الراجح عما من يوجب الجنس
 بل ذكره عما وقهر بين في العدد لنفسه في ان لم يرد القياس الثاني في الجنس
 حيث لم يرد انما يشترك به القياس في كلامه بل الاثر وجهه العقل بالقياس
 في العينية لا تجب الاثما تصاب بايقاف الخيل والركاب مما كان في

واضح

وجوده

بما

ثم قوله لا اصل في الدار
 في العلم وهو
 فصل في الدار اصلا

وجه

ادرك العبد وباطن الخبر لم يكن في ادبك العبد لان خبر الماء لم يمتد
 عين فلا يجب المحقق للثبوت معنى الغيبة لا لتوكل انه على
 في موضع الاحتياج عما الغار حيث قال لا تحسن في الولود والعنود قلت
 قال لا انه منزلة السهل قلت ما بال السهل لا يجنبه المحقق قال لا
 بمنزلة السهل الماء واما الى معنى مؤثر لان الماء لا يحسن في الغنائم
 والوجه الثاني على بطلان الاحتياج بلا دليل قوله ولان الناس يتفاوتون
 في العلم والمعرفة بلا شبهة فلو كان دليل لم يعظم الدليل مع احتجنا الى
 من عين في ذلك الدليل لا يعلم حقيقة يعني ان تفاوت الناس
 في العلم والمعرفة لا شبهة فيه لما قل وقد يذكر بعض الناس ما لا
 يذكر عين لان العقل متفاوت باصل العقل يؤيد قطعه فلو مؤثر
 في ذي علم عليهم فانما ثبت التفاوت في العلم والمعرفة لا يكون قول
 القائل لا دليل بحجة فاعين لانه لم يذكر جميع العلوم ولم يخط بها
 حتى يكون فيه لا دليل بحجة لانه يجوز ان يكون قاصدا عن ذكر دليل
 وذكره عن وعن ارضي ان يعرف كل شيء بسبب الى الله او الغيبة
 لا لا يبرح مثل ذلك الا في اصل سفيهة يتبعث ولا ينفذ الى
 الحق او مقصوده يختلط العقل فلا فائدة في المناظر مع مثل هذا
 المدعى فلا يثبت اليه فكيف يتمكن من مثل هذه الدعوى مؤثر على
 وما اوتيتهم من العلم الاتيلا ولهذا صرح هذا النسخ من الاحتياج
 من صاحب النسخ اعني الاحتياج بلا دليل فانه تعالى علم نبوة عليه السلام
 الاحتياج بلا دليل حيث قال قل لا تجدنيما اوحى الى محمد ما على
 طاعه نطقه الا ان يكون ميتة او دما متسوقا او طبع خزير او ما
 اجل له لغو الله وهذا لان علمه محيط بالاشياء كلها بخلاف علم
 العباد فمتما كونه تعالى العلم دليل خاطيء عما العلم لانه لا يخرج عليه

لله تعالى هذه الخادعة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول لا يجب التمسك
 على الصلوة والمخبر به يدعى لك منعها ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل
 الا للعلم بان يدعى الوجوب بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقد في
 حكم شرعي بلا دليل غير وضع المناط في المقتضى لا دليل
 على مقتضى النفي لا حتى يفهم راعى مقتضى النفي عند المناط
 وقال ما فهم انه لا يجوز ان يعتقد الا ان نفي حكم الا بدليل وعليه
 اقامة الدليل اذا ناطق غير وجوبه الى مدعيه كما عرفت وقال
 بعضهم العقلات على الثاني دلالة في الشرعيات وقال بعضهم
 ليس بها نافي الشرعيات بدليل شرعي اما علم الدليل وله دليل وهو العقل
 في مقتضىه اتفاقا لا حكم الشرعية اما من قال لا دليل على الثاني فليس
 بما يؤيد من النفي عليه العلم ان ما البينة على المدعي واليمين على من انكر
 جعل حجة البينة على المدعيين والثاني منكرو وليس يخرج ذلك من الاعتراف
 المعنوي بالمعروف كما افعلوا الشرع ان الحجة على من يدعي احدا خفيما
 لا على من تمسك بالظاهر الا ان كان من تمسك بالظاهر الاحتجاج الى
 الدليل بما اشته عامه وانما الدليل على من يدعي الخصم نفي ما من شك
 بظاهر الكلام لا يحتاج الى الدليل على انه حقيقة وان كان يحتمل الجواز
 في الجملة لان الظاهر هو الحقيقة وانما الدليل على من يدعي الجواز
 وكذا البينة على الخارج لا على صاحب اليد لما ان صاحب اليد تمسك بالظاهر
 والخارج يدعى مورا خفيما وكذا الثاني متمسك بالظاهر وان لا مثل
 فهو عدم وجوب الحقوق والمدعي يثبت مورا خفيما يزيل الظاهر
 بحيث ان يكون الدليل على المثبت دون المنكوب حتى يكون على موافقة
 لا اصول ولا ان الدليل انما يطالب من يدعي حكم شرعي وهو الوجوب
 والافتد بالانحاش اما انتفاء الوجوب ليس حكم شرعي فان النفي

عبارة

عبارة عن علم شخص والعدم ليس بشئ فطالبة الثاني ما قاله الدليل
 لا على شيء بل هو شرط وجوب من فوض من العقلات والشرعيات
 هذا ان يحتمل الكلام يقع في النفي والاثبات وكلاهما حقيقة فان
 قول القائل زوني الداء حقيقة وقول زيد ليس الداء حقيقة
 فيكون مدعي النفي والاثبات متعينا حقيقة الوجوب والعدم
 فطالبة بالدليل فانما في الشرعيات تمسك بالاثبات وهو وجوب
 نفي او باحتماله ونه يدعي مدعي حكم شرعي فانما الثاني فيتمسك
 بالوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس حكم شرعي فكيف يطالب
 بالدليل انما المطالب من يدعي الوجوب وجوبه قول القاع
 البين والمعقول انما البين فيقول الله تعالى قالوا لن يدخل الجنة
 الا من كان هودا او نصرا ذلك تلك اما بينهم قل هاتوا بها نكاح
 وان كنتم صادقين اخبر الله قلوبهم انهم لم يدخلوا
 الجنة بل كذبوا واقتضوا دخول اليهود والنصارى الجنة ثم اخبر
 النبي عليه السلام بطيب الخبر والنه عن حمل النفي والاثبات
 جنفا وانما المغتول زعم ان الثاني اذا كان يعتقد في حكم
 شرعي فيناك له هل علم انتفاء هذا الحكم بغير حتى يكون
 اقتضا ذلك علمنا لا سيما لان الجهل باعتقاد المعلوم على خلاف
 ما هو به فان قال نفي فقال له هل علمت بطريق الضرورة او
 بالتقليد او بالاستدلال فان ادعى الضرورة فهو قاسم لان
 الضرورة لا يشترك فيه العقلاء حكمهم ولا يمكن لنا العلم بان انتفاء
 ضرورية وان ادعى التقليد فالعقل لا يمكن طريق العلم فان
 التمسك لا يدعي العلم بنفسه وانما يدعيه بغيره والخطا على
 ذلك التمسك اذا الكلام لم يثبت على غير النفي المقصود وان

ادعى بطريق التطور والاعتقاد بالقدرة انك تعتقد في الحكم
 بليل فلا بد من بيننا فان قالوا نحن نقول على الثاني دليل
 وكبر عند دليل الاثبات دليل النفي لانه لا يسلط بين النفي والاثبات فاذا علم
 دليل الاثبات ثبت النفي ضرورة قال الله تعالى في عيسى عليه السلام لا اجد
 فيما اوتي من الحق شيئا مما طمع عليه الا ان يقولوا فانه تعالى حكيم عذره
 دليل الخروجه دليل ثبوت صفة وهو الاباحة لانه لا واسطة بين الحرمة
 والاباحه فتقول ان كان الامر كذلك ولكن ثم يحذف دليل الاثبات
 حتى يثبت النفي ضرورة كما لم يحضر اذ لا دليل الثبوت وتبينوا عذرها
 الاستيعاب يحكي النفي فان قلتم اننا نخصصه في الاموال وفي الدلائل على طريق
 الجهد فلم يجد دليل الثبوت فقررنا عدم ذلك فخصص لنا العلم بالنفي فهو
 ناسخ لان الحكمي يعمد لان لم يجد ثبوتها غير من العباد وجوه والناس
 متفاوتون في العلم ودون طريق العلم فلا يكون قوله محجة على غيره والجواب
 عن كما فهم انما الحديث هو محققا ناهي واليمين كما انكوا ليمين دليل
 وقد اخرجت عما المذكور ما اوضح على المدعي البينة لالاي الغرض فيها انه
 جعل اليمين حجة على المدعي والبينة حجة على المدعي لان المدعي عليه يقر له
 الظاهر وانما المدعي يقر في امر خفي والبينة البينة الكل من اليمين فان اليمين
 كلام القسم وان كان مؤكدا لم يكره اسم الله تعالى البينة كلام غير الخصم بل كان
 البينة زيادة في حق في علمه الظن وان كان يصدق نهذا فتاونا وانما على
 كل واجبه بما دليل محجة مما ان المدعي عليه لا يجوز له ان يخصص كقولنا
 به ملأ لمن غير دليل الحكم من الشواهد والارث وجوه حتى يفسد في العلم
 على العرف في قوله هذا يجب ان لا يجوز لنا في اعتقاد انتفاء الحكم الشرعي
 الا بدليل فدلهم ان النفي ليس محجة في اعتقاد انتفاء الحكم الشرعي
 قبل زور الشرع الحكمي فحقت النفي للاثبات ولكن بعد زور الشرع

مقدمة

من

في

ثبت الدعوى بحق البقعة والانتفاء في حق البقعة والاباحة في حق البقعة والخروج
 في حق البقعة ولهذا زور الشرع في الحكم بغير ما وضع من يوجب على العلم ليس في
 التبعة ولا في البينة ولا في الكشحة صدقة وقوله عليه السلام لا يمكن ان يكون
 واذا كان النفي حكما لله تعالى لا يجوز اعتقاد حكم الله طريق غير دليل على انه
 ان لم يكن النفي حكما لله تعالى فلا شك انه نفي حكم الله تعالى لا يثبت
 نكاح لا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى غير دليل لا يجوز نفي حكم الله تعالى
 من غير دليل واحتمال ثبوت قائم لاحتمال قيام دليل الثبوت عند غير
 ان لم يكن قائما عند دليل في هذا اعتقادا على انه لا حكم لله تعالى هذه الحكمة
 من غير دليل الى هنا لفظ ميزان الاصول باب العلم
 الاول باب القياس
 الثاني كان الرابع منها حكم القياس وهذا هو الرابع لا ترك
 ان شمس الائمة السخية صرح بذلك وقال فصل الحكم ثم قال حكم
 البينة التي تسمى قسما او علة ثابتة بالقرابة تعتبر في حكم البقعة بها
 الى شرح الاصل فيه عندنا ونحكي قوله انما نفي حكمه نفي الحكم المصنف
 بها فانما التعدي بهما في نفي وليس واجب حتى يكون التعليل بكونه صريحا
 وانما يبين هذا فصلين سبق بيانهما احكاما لتعليل الاصل بها البينة
 لما قيل من عين عليه عندنا لا يكون صريحا وهذا وجه والى في التعدي
 بالتعليل الى محال منصوص عليه لا يصح منه خلافا لما نفي حجة في
 سنن السنة اعتبارا في العلق الشرعية بالعدل والتعليل ان لا يكون هناك
 يتعلق بها ما علة له لا يوجب في العمل الشرعية تتعلق بالعلم
 فيكون صول الحكم المطلوب بها دون التعدي وانما نفي بالوضوب وجوب
 العمل مما نص به في هذه الاحتمال الخطا واعتبر البينة المستبعدة من
 العمل بالعلمة المنصوص عليها في الشرع كما ان الحكم هناك يتعلق بالعلم

يجوز

لا يكون في ما سمي
 يجوز عليه القول
 وقوله عليه السلام
 صحيح

حكم العلة

بشرط

يكون عليه صحيحه بدون التعديته فكذلك هنا لا يترك ان الاشياء الموجبة
 للحدوث والكفارات خجبت سببا شرعا بالتعلق الحكم بها بالنقض من غير
 تعديته الى محل آخر فكذلك العلة الشرعية بتعلق الحكم بها بالموضوع تعديته
 الى محل آخر او لم يتعد الى موضوع **باب** ما يخرج من ان نقول ما سألنا زنا
 فيه من العلة لا يكون محله الحكم لا نقضه بل كان السبب الله عليه وعلى ما ذكرنا
 فحاذر مني الله عنه فان لم يتعد الى الكفارات والاشياء بالاشياء الى غيرها
 يكون محله ما بعد النقص كان شرطه ان لا يكون النقص في المحل الذي يعقل فيه
 فغيره انما لا يعمل في محل مخصوص واما لا محله ان يكون غايه ما لا وجه
 للمعارضة لحكم النقص خلافه غير انما لا يعمل في محض النقص فلا يمكن ان
 يجعل محله تعلق حكم الشرع به بالموضوعين **باب** ما لا يجمع من
 العلة الجوز ان يتغير بها حكم النقص ومعلوم ان التعديته دون الاطلاق
 فاذا كان الحكم بالموضوع فحقنا الى النقص قبل التعديل فلو كنا بالتعديل
 يصير معناها الى العلة كان اطلاقا ولا شك ان يكون تعديته اعم ومضى الرافع
 اخراج سائر اقسام النقص من ان يكون الحكم مضاعفا لغيرها ولا يجوز
 اخراج بعض المحال منها قوله النقص عن حكم النقص بالتعديل لا يجوز اخراج
 بعض الاقسام من ذلك بالتعديل **باب** ما يتغير به الحكم
 المحال وتعلوه ان حكم النقص لا يتغير بالعلة نفسه فغيره ان لا يتغير
 على الحال في محل آخر وهو المحل الذي تعقل به الحكم فينتهي به بعد ان
 لم يكن في ثبوتها والتعديته في ثبوتها لا توجد تعديته الى غير محل بل في ثبوتها ان حكم
 العلة على الخصوص تعديته الى المحل لا الى غير المحل **باب** ما يتعدى الى الضابط
 ثمسبب التامر لرحمة الله عليه **باب** ما يتعدى الى ثبوت التعديل بالموضوع تعديته
 حكم النقص الى حال النقص فيه بما لا يترك على اختلاف الخطا وقد ذكرنا
 ان التعديته حكم لا لازم عندنا بان يتعدى الى نفي ما فرغ عن بيان نفس

اريد فندان
 النقص

شرط

حكم القياس

بشرطه ولكنه كان حكمه بعد ما قال **باب** ما يتعدى الى ثبوت التعديل بالموضوع
 وانما قال بتعديل النقص من قبل بالقياس لان القياس لا يتناول في ثبوت حكمه
 التعديته وانما يتناول في التعديل بعد ثبوت حكمه ويجوز ان القياس حكمه
 التعديته **باب** ما يتعدى الى ثبوت التعديل بالموضوع **باب** ما يتعدى الى ثبوت التعديل بالموضوع
 ويجوز التعديل بعد ثبوت التعديته في ثبوتها جميعا وعندنا ان لا يتعدى الى ثبوت التعديته
 وهذا معنى قوله وقد ذكرنا ان التعديته حكم لا لازم عندنا ان لا يتعدى الى ثبوت
 الشرع الثالث من شروط القياس فان ذلك تلخص الشئ التعديته
 بشرط القياس في باب شروط القياس حيث قال وان يتعدى الى ثبوت التعديته
 الثالث بالنقص فينتهي الى شرحه هو نظيره ولا يصح فيه وجعلها هنا حكم القياس
 حيث قال انما الحكم الثالث بتعديل النقص من قبل بالتعديل حكم النقص المحال
 لا يصح فيه وبين الشرط والحكم ثمة لان شرط الشيء مختلف عليه وحكمه
 متنازع عنه الا يترك ان الطهارة شرط الصلاة وهي متفرقة عما الصلاة
 والحكم حكم النكاح وهو متنازع بين النكاح فطرا وفيه كونه فافهم
 اشتقاقه كلام الشرح **باب** ما يتعدى الى ثبوت التعديل بالموضوع
 الصريح فان علة الحكم اذا اشتطبت من النقص فاذا تعديته علمي
 انها صحيحة هو اذا لم يتعدى كانت فاسدة فثبت ان التعديته حكم العلة
 الصحيحة فغيره لان العلة القاصية فاسدة لا تتعدى **باب** ما يتعدى الى ثبوت التعديل بالموضوع
 صاحب القوم وانما هذا الباب بيان نفي حكم العلة الصريحة بانفسها
 فصح كونه محال وانما الذي قاله ان شرط القياس هو تعديته الحكم
 بالغير المأكورة يعني ان يكون الحكم شرعا لا لغويا وان يكون الحكم ثابتا
 بغيره من غير تعديته ان يكون العلة نظير لا محمل وان لا يكون في
 العلة رضى آخر وهل التعديته بشرط القياس فكانت شرطها
 للقياس ولا تعال كلاله العيون وانما الكلام في التعديته بغيره

تین
عقب

الشعری

والشعری لا يكون في القياس فلا يكون شرط القياس لاننا نقول ان اراد بالتعليل
قياسا فشي على ان يتخذ صرح هذه القيد صرح ان هذا القيد شرط القياس
وهذا الجواب مما يحسن به خاطر في هذا المقام وهو الثاني ان كان قد خالف
ان ارجو ان هذا المقام قال في بعض المرات من كون التعديل شرط القياس
اشترط كونها حكما لا يعني في شرط ان يكون التعديل حكما لا غير ليكون صحيحا
في نفسه لان يكون حقيقة وهو التعديل شرط القياس لان الشئ قد شرط القيد
الذي قاله احنوفين الكلام بعيد عن التحقيق لان الشئ قد شرط القيد
على اربعة اوجه وحده قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الى اخرج تارة الخوف
فيكون شرطا في كونها شرط القياس لا شرط كونها حكما وهذا ظاهر
ومما يفسد في ارجح من اوجهه ان شرطا في شخص ان شرطا في غيره كما اذ كان يكون
ذلك ما قبله لا سيما لاننا ندفع السؤال بهذا الوجه والمخلص عن السؤال
ما يثبت او لا فانهم وقال القايي لو زيد في التقييد هذا ما يثبت سهل
القول على صفة استعمالها المشددة كما ثبت من عادات المناظرين كلامه
ليروى ضرورة تلبية بالضرر من القاعة الى الخشبة ثم يتعلل زما
التوفيق لا ياتى اختلاف العلماء في العبادات عن حكم العلة التي تسمى بها
قياسا او شيئا معلوما بالنظر الذي قاله علماء وناحكم من العلة
حكم النفس التعلل الى مرجع لانه لا يملك فوق البراءة
وقال فان يكون حكم العلة تتعلق حكم النفس بالوصف الذي تسمى علة
واعما يثبت هذا الجواب بقول علماء ان العلة متى لم تكن متعللة
كانت ناسبة ومضى بقول ان يخرج منصوص عليه كانت باطله ايضا
وقد مر وصلح العرف المنصوص عليه واما هذا الباب لبيان نفس حكم
العلة الصحيحة الى هذا لفظ التقييد فاقول ان هذا الباب متعلق بمسألة
أضغبت في حجة الامن وقد الله له قوله واذا ثبت ذلك قلنا

اي من نظير التعديل
الى فرع مخصوص
عليه

العلقة

جملها
بمعلله

ان جمله ما يفعله لولادة اقسام اثبات الموجب او وصفه او اثبات
الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والباقي من تعدد حكم
بشبهه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلاثة الاول
باطل لان التعليل شرح مذكور في الاحكام الشرع على ما بينا في اثبات
الموجب ووصفها اثبات الشرع وفي اثبات الشرط ووصفها
ابطال الحكم ورفعها وهذا هو وصف اقسام الحكم الشرعي بالبراءة باطل ولا
رفعها وما القياس الا الاعتناء بما يرتفع في بطلان التعليل لمصداق
الاقسام تجمله وبطلان التعليل لنفسها ايضا لان رفعها لمصداق شرعي
فبطلت هذه الوجه كلها فلم يبق الا الرابع انما ثبت ان الحكم الثابت
بتعليل المنصوص تعدد حكمه بنفس الى ما لا يصح قلنا ان جملة ما يفعله
لاجله اربعة اقسام وهي اثبات الموجب الحكم او وصفه الموجب
والما بين الموجب بالشرع هو العلة وهذا هو القسم الاول والقسم
الثاني اثبات الشرط او وصفه والثالث اثبات حكم من الاحكام او وصفه
والرابع هو تعدد حكم معلوم بشبهه وشرطه ووصاف معلومة
تأمل الرابع والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل اي التعليل
لا اثبات الاقسام العلة باطل ابتداء لان التعليل شرح طريق
لذكر احكام الشرع على ما بينا في اول باب القياس الاول اثبات
حكم الشرع ابتداء وفي اثبات الموجب او وصفه ابتداء اثبات الشرع
ابتداء وليس له تعدد ذلك وفي اثبات العرف او وصفه ابطال الحكم
ورفعه لانه اوضح الشرط يكون الحكم مفعولا على ان يتخذ الشرط
وهذا ابطال لوصف الحكم قبل بطلان الشرط ورفع قبل الشرط وابطال
الحكم ورفع شرح والسبح للشيخ لا لالعباد وكذا نصت حكم
الشرح بالبراءة باطل وكذا رفعه والقيا من اعتبار امر ما

مشروع ولم يوجب للاختلاف في الاشياء والعلية وبطلان التعديل لا ثبات
 الاقسام جميعها وبطلان التعديل فيها ايضا قال لان ثباتها ليس في
 مشروع لان الشيء منقسم على العلم الاصل ولا يتصل ذلك بوجوب
 الشيء وبطلان التعديل الاقسام الثلاثة فلم يبق الا الرابع وهو تعديل الحكم
 المشروع في الموضع لانه في الاماكن والاول فوق الدار وهذا
 معنى كلام الشيخ رحمه الله وقال القاضي ابو زيد رافعا ثبت هذا
 غير ان كلامه في الرابع المعانييس محله بلا حجة لكل من يفتي ولا
 لكل من يفتي من يستطعنك اعتناء بخصطها وفتحها والصل بها وبيان
 ذلك ان محله اقسام ما يختلف فيه الفقهاء وينتظرون فيها من الثبات
 اربعة انواع الاختلاف في الموجب الحكم او صفته او هو غير ذلك
 او في شرط العلة او صفته او في حكم من الاحكام او صفته او في حكم
 مشروع مقصود بوصفه بالماضي في محله هل هو مقصود عليه
 او مقصود عنه في غير والقياس في مشروع تحته الابطح النوع لما
 ذكرنا انه لا يحكم بغير التعبدية والتعبدية لا تنص في هذا القسم
 الرابع ففقد فيها عكسا هذا القسم لا يعلم حكمه والانه لم يصادف محله
 فمحله اصله في حكم مشروع لا يمكن التعبدية في النص عليه لا يمكن
 تعبدية كالمادة حيث لا وزن لتعلقه ولا في الاختلاف في محله حصل في
 الموجب الحكم او شرطه او نفس الحكم ففقد في الاختلاف في اصل الامر
 اكان لم يكن لاننا نجعل ان ليس البنا نصيب الاحكام لا في تعبدية
 ولا دفعها بالاراء ولا نصيب اشياءها وفي نصيب الاشياء ففقد الاحكام
 والشروطا في نصيب الشرط والمناظرة في الاحكام واذا لم يكن البنا
 ذلك بالاراء بطل تعديلها فلهذا لا ينبغي ان التعبدية لان الآخر
 فكل من ان يكون في مشروع وبطلان تعديلها فلهذا لا ينبغي ان يكون

في مشروع اصلها اذا امكنها الشئ وكالم مشروع لا يمكن حكم شرعي
 لا يمكن انشاها بالقياس وادراكها الانشائي لا يمكن انشاها بالقياس
 الفسخ لا يثبت بالقياس فاذا عرفت هذه الجمل فمقدما حرجا في كل
 قسم ما يفتي عليه مما خلاط غير المتأخرين فيه الى هنا لفظ التعبدية
 وقال شخص الامم العثمانى في اصوله ومن لم يعمد على عطفه مؤنة
 الحفظ في هذه الرابع ما يستعمل الناس القياس فيه ان يجمع ما يتكلم
 انما في فيه على سبيل المتأخرين في اربعة اقسام الموجب الحكم وصفته
 وما هو شرطه العلة وصفته والحكم الثاني بالشئ وصفته والحكم
 المتفق على كونه مشروعاً مقصوداً وصفته هو مقصود على المحل
 الذي ورد فيه النص ام معكركي غير من الحال الذي بما تله
 بالتعديل وانما يجوز استعمال القياس في القسم الرابع فاما الاقسام الثلاثة
 فلا تدخل للقياس في ثباتها ولا في النفي لان العجز عما جعله
 الشرع موجب علماً يثبت ان العلة الشرعية لا تكون موجبة بدونها
 بل يحتمل الفرع اياها موجبة فلا مجال للقياس في معرفتها وانما طريق
 معرفتها السماع فمن يترك عليه القوي وصفته الشرع معتبراً بطله
 وكما لا يكون موجباً بدون ركنه لا يكون موجباً بدون شرطه ولا تدخل
 المكي في معرفة شرطه ولا صفته في شرطه كما لا تدخل للاراء اصله
 وكذلك نصيب الحكم ابتداء الى الفرع وكما ليس الى العباد ولا نصيب
 الاشياء وليس اليهم ولا في نصيب الاحكام انما مشروطة بطريق
 الايتلاف في يترك المكي اليه كيف يتحقق معنى البلاء فيما يشمله
 بالاراء ابتداء ففقدنا ان التعديل في هذه الاقسام لا يصادف
 محله ولا الاشياء الشرعية لا يصح بدون المحل كالباع المضاف الى
 المحل والركاب المضاف الى حرجه ولا حكم التعديل التعبدية في

الموجب الحكم مثل
 النصارى وصفته
 البنا

فهذه المواضع الثلاثة لا يتحقق التقدير وكان استعمال القياس في هذه المواضع الثلاثة
 بمنزلة المحالة قبل وجوب الدين وذلك باطل فخطبهم عن تركه وهو الصحيح وكما
 لا يجوز القياس لا يثبت الحكم في هذه المواضع لا يجوز للنفي لأن المنكر لهذا
 يرجح أنه غير مشروط وبالمسح شرعي وكيف يمكن إثباته بدليل شرعي
 وإن كان ينبغي رفعه بقول النبوت فهو نسخ وإثبات الشك بالبراهين
 لا يجوز وقولنا أن ما يصدق بعض الناس من استعمال القياس في
 هذه المواضع ليس بيقين وأنه لا يكون من فائدة التماسه بل يتبين ذلك
 عند النظر إلى هذا لفظ شمس الأمانة رحمه الله اعلم أن الجور الظاهر
 انفقوا على أن التحليل لا يقع إلا في ثلاثة باطل كما ترك وقال بعضهم في
 شرحه وذهب عامة الأصوليين إلى أنه يجوز وهو مذهب الشيعة في
 آخر هذا الفصل وأما أنكرنا هذه الجملة إذ لم يوجد في الشريعة أصلاً
 تعليلاً ناهياً إذ وجدنا ما من به وقال صاحب الميزان بقوله ما ذكر
 قول صاحب النجوم واستدلاله فذكر أنه لا وجه للقياس إلا في الفصل
 الأخير ثم قال وكل من شاعنا فالقول أن القياس يترك في الفصول
 كلها لأن الاختلاف في ترك بين الفقهاء في الجمل أما اختلافهم في الحكم
 ابتداءً فمذهبنا في الحكم لا اختلاف بينهم في الركعة الواحدة أنها مشروعة
 صلاة أتم لا عندنا ليست بصلاة وعندنا أن فعل صلاة وكذا هو بعض
 النعم غير مشروح بعبادة عندنا وغيره مشروح بوصف يوم الخبر
 مشروح عندنا خلافاً له وأما اختلافهم في صحة الحكم أنها مشروعة
 أم لا فاختلافهم أن تعيين شيء من القرآن في الصلاة هل هو فرض
 أم لا فاختلافهم أن القرآن فرض في الصلاة فعندنا ليس بفرض وعندنا فرض
 وهو تعيين الفاتحة وأما اختلافهم في علم الحكم كاختلافهم أن
 الإسلام هل هو عبادة العظمة أم لا فعندنا ليس بعبادة وعندنا عبادة

من
 عتب
 لا يقال
 وليس فيه شيء
 وذكره صاحب
 في أحد الفصول
 أن الله على
 كل شيء
 قدير
 لا يجوز

والا

وأما اختلافهم في صحة العبادة أو حكم التعصّب يكون فحينئذ نأجيب علمه
 المذكور عندنا حتى لا يكون نصيب الدين المستقر بالدين علمه فحينئذ
 حكم التعصّب الذي يصدق بدونه صفراً لا يخاف وعند مالك حكم التعصّب
 لا يطعن عليه بدونه صفراً لأنه ناجي وأما الاختلاف في العلم فهو
 اختلافهم في أن العلم هل يشرط اعتقاد أن العلم صحيح فعند
 عامة الحكماء شرط وعند مالك ليس بشرط وكذا القول ليس بشرط عندنا
 وعندنا أن في شرط وأما اختلافهم في وصف الشرط كما شرطنا عندنا
 عندنا في معنى الشرط وعندنا حكم الشرط في الحكم المشروح بعبادته
 في موضع آخر فذكرنا في اختلافهم في جواب دعوى رمضان بالنسبة قبل الزوال
 في الصوم النطق بالنية قبل الزوال مشروح بالاتفاق ولكن اختلافنا في
 التقدير إلى نعم رمضان وكذا الكفارة مشروعة في الأقطار والبحار في رمضان
 واختلافنا أنها هل هي مشروعة إلا في غير رمضان في رمضان
 الخصمين يثبت متى ما ذكرنا أو أنفق أو نكبت دعوة أو ما بالنسبة
 أو بالاشتداد فيصير وجه الاستدلال بما يعرفه من الأدلة والاشياء والخصم
 الآخر يثبت دليلاً أو يثبت له نكبت أن القياس والاستدلال لا يجوز في ذلك
 كله ولأن القياس ليس إلا ثبوت مثل حكم الأصل بالمعنى الذي ثبتت
 في الأصل في شيء وهو قطع في معنى حكم الأصل فيكون بما يقرن به
 سائر الأشياء والحكم في الشيء نكبت بدلالة النص على كل حال إلا أن
 الدلالة قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية وقولنا من قال إن
 القياس لا يكون محجة في سائر الفصول وإنما يكون محجة في الفصل الأخير
 وهو تعبدية حكم المصنوع عليه إلى غير المصنوع عليه إذا عطل
 أنه مطلق لم يثبت لأنه إذا راد القياس مقصوده دالة النص عليه
 الحكم بالبراهين ولا يجازيها فذلك جائز في الأشياء التي لا يعرف

مشروح

بل يتكلم فيه ما ذكرنا من الوجوه الاربعة ^{سأله} ان خيرة الفضل
 الذي لا يتقيد بغيره في عقد المأوضه ثبتت بالعله التي ذكرنا في باب
 القياس ^{وهي} والقدر والجس ووجدنا هذا الحكم بتدريجه شبيهة بحقيقة
 اعني وجدنا خيرة فصل خال عن البعض بتوكيد فيه لا موانع حقيقة
 الربوا او شبهة ^{كلما} ان حقيقة الربوا حاصلة فكله كحقيقة الربوا احرار
 ولهذا يجد البصير في الأموال الربوية لا في المال الربوا واحتمال
 الربوا شبهة لا حقيقة فعلم انها سواء ان ثبتت الحقيقة فلما كانت
 شبهة الربوا حاصلة ثبتت شبهة العلة ^{وهي} حاصلة في الربوا
 وبالجملة يدلالة النص وهو قوله عليه السلام الخطة بالخط مثل
 عسل العسل ^{لأن} ذلك العسل جعل القدر والجس على كماله
^{بأنه} في باب القياس وحقيقة العلة يثبت حقيقة الربوا شبهة
 تثبت شبهة الربوا ^{وهي} النسبة لان في النسبة فصل الجليل من اخص
 الجانين لان التفرد خير من النسبة ولهذا ينقص من الجانين
 اذ كان نقلا ويؤاخذ في النقص اذا كان نسبة فثبت خيرة
 النسبة بخير الجس ^{ذلك} لان حقيقة الربوا حوت للفضل لئلا
 عن البعض ^{وهي} النسبة ذلك لما قلنا فحكمه بالدلالة او بقوله
 لا ربوا لان النسبة لا بالتعليل ولا يقال فصل للفضل من
 حيث التوقف فينبغي ان يكون عقوا كالخيرة لا نأقول فصل الجليل
 منضاف الى العباد فيمكنهم الاحتراز عنه فلا جعل عقوا خلاف
 فصل الحرة ^{بأنه} منضاف الى الله تعالى لا يمكنهم الاحتراز عنه فكان
 عقوا وكذلك نعلقنا السرا ^{اعني} كما ان جعلنا موجبة
 الجس خيرة النسبة بالدلالة لا بالتعليل جعلنا موجبة السرا
 لا سقاط شرط الصلاة بالدلالة لا بالتعليل لان النبي عليه السلام قال

وهي

عله

اجتياها

ان الله

ان الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته وفي اسم التصدق دلالة على
 اسقاط شرط الصلاة لان التصدق مما لا يحتل التملك اسقاط
 محقق كما ان التصدق ملك المصان حتى لا يرتد بالرق والعتالة
 لا تحتل التملك فكان السرا مستقطا لغير الصلاة وقيد المحض
 احتراز عما فيه معنى التملك كما ثبت الدين فان فيه معنى الاسقاط
 ومعنى التملك فلا يتوقف على القبول بل على الاسقاط ويؤكد ما لم
 لعنى التملك لان القصر ثبت رخصة وتحصيف على العباد
 مستعين ^{في} القصر فلا حاجة الى التحجير من القصر والاما لغيره
 للتحجير الذي تاله ان في ولا ان التحجير بين امرين اما يكون اذا تمت
 روضا كما في التحجير من الاطعام والكسوة والتحجير اذا لم يمتنع الرض
 فلا يلحق ذلك بحال العبودية لانهم لا يختارون الا ما فيه رفقهم بل
 بالربوبية فان الله تعالى يفعل ما يحكم ما يورثه دون ان يكون له رفق
 ونعم بما ذكرنا وقوله على ما عرفت في باب العزيمة والرخصة وقد
 مؤتحقيق الكلام عنه وقوله هذه دلالات النص على المعاني التي
 ذكرناها او قلنا ^{فان} صلاحت الفعل اما فيسبب موجب فحسب
 اختيارا في الجس بانفراد ^{او} كونه علة تجزئة للشيء نفسه او
 لا وهذا لا يجوز التملك فيه لقياس من حيث على مدعيها اقامة
 الدلالة على صحة ادعاء من نفس اوله لا نفس او شارته او
 اقتضاها ^{كما} ما عوان الثابت بها في باب النص لا بالقياس وعلى
 المنكروا الاحتراز عنه لعدم دليل الصحة كما نقول فيمن ادعى ان
 الوتر فحق علما زائدا على الجس وانكروا ادعاهم ^{فمن} على المنكروا
 المنكروا بعدم قيام الدليل ولزم المدعي اقامة الدليل على القياس
 وكان بمنزلة من يدعي ان فرض العجز ارفع وكما بانكروا الاخر فلا

والتحصيف

بشأنه

والاعمال والنواحي
 من الله والحق
 والحق والحق
 الحق والحق
 كذا في العبدية

والاعمال والنواحي
 من الله والحق
 والحق والحق
 الحق والحق
 كذا في العبدية

والاعمال والنواحي
 من الله والحق
 والحق والحق
 الحق والحق
 كذا في العبدية

والاعمال والنواحي
 من الله والحق
 والحق والحق
 الحق والحق
 كذا في العبدية

والاعمال والنواحي
 من الله والحق
 والحق والحق
 الحق والحق
 كذا في العبدية

وجب فيها المخاضة لكن المخاضة محجمة فشرها في سقطة المائدة
 بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان
 فكذلك من أطيأتم عشرة مساكين من أوسط ما يطعمون أهليكم
 أو كبرت قوتكم أو تحزين رفته فمن لم يجد فصيام ليلة ذلك كان
 إيمانكم إذا جفتم واحفظوا أيمانكم وذلك ان البين الغفوس خمس
 للبرهان فيجب فيها الكفارة ولكل ما حدث التي وكث منها الى
 للعيس من ربي وراي من عبد الله قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم من خلعت عايمين صبر يفسخ بها مال امرئ مسلم يلقى
 الله وهو على عضبان فان ترك الله فمدين ذلك ان الدين يترون
 بعهد الله فليأمنهم غشا تليلا أو ليكن لا خلاص لهم في الآخرة ولا
 يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب اليم
 ومن الصابرين يحسن الحكم فيصبر عليها حتى يغفر الله له فيحضرها
 جبراً واصلاً الصبر الجليل وحده للاعتدال ان يمل الصبر
 هي عين الغفوس فالثبت الرسول لعلها لقاء الله وهو عضبان
 ولم يوجب الكفارة فلو كانت تجب لبيها وقد مر بيانها في عبارة
 النبي في باب الوقوف على أحكام المعصية قال صاحب التلخيص
 ولما صفة هي صفة الموجب فنحو اختلافنا في المال الذي يكون
 الزكوة أو سبب بصفة الكفارة أو غيرها واليمين بالله سبب الكفارة
 بصفة أنها مقصورة أم مقصورة وثقل النفس بغيره سبب
 للكفارة بصفة الحرمة وحدها بصفة الإباحة من الحرمة والافراط
 سبب الكفارة باسم الجوع أم باسم اقتضاء الجوع المبرور وهذا
 لأن وصف النفس حده فمال يكن أصله مما ثبتت بالقياس لم تكن وصفه
 لذلك من تبيل ما ثبتت به إلى هذا لفظ التلخيص قوله وأما اختلافنا

مقصودهم

اشياء
الشرط
ف

في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة وجعلهم يسمون الذبيحة
ومثلهم في النكاح وجعلهم يسمون النكاح بجملة الطلاق عند ان في
العلم اولاً ان الشئ له تال وأما الشرط فمثل اختلافهم عما عرفت
اثبات الشرط بالتعليل كان اولاً لا لم يذكر للاختلاف فمثل اولاً
حتى يحتاج الى تفصيله بعبارة وأما اختلافهم في الشرط وأما كلاً من تفصيل
اثبات الشرط بالتعليل ابتداءً في العلم انه ذكر اربعة نظائير ان
الشرط فعل بخلاف اثباته ونفعه بالتعليل ام لا الا ان كان في اختلافهم
في شرط التسمية في الذبيحة فبعد ما شرط حتى اذا تركها عند الخلط
وعند ان يفي لا شرط حتى اذا تركها عند الخلط فالتكليف بالتعليل
ولما يتكلم فيه بالنقص او دلالة او اشارته او اقتضائه وعسك ان في
ما ذكره عن النبي عليه السلام الموحين يذكروا اسم الله تعالى على اسم الله تعالى
ولما قبله تعالى لا تاكلوا مما ياكلون الله عليه والله يفسق وان الشياطين
ليؤخرون الى اوليا يسمون ليجادلوك وان اطعتموع انكم لتسركون ان
ان مشركوك التسمية عند احدكم سحاة ففسقا لان تنا ذله ففسق اي
خروج عن الطاعة وان الشياطين ليؤخرون اي يؤسوس للشياطين
الى المشركين ليجادلوك بقولهم تاكلون ما احلهم ولا تاكلون ما احلهم
الله دعى عليهم ان الشياطين هم المحضون يلقون المشركين ذلك
في مخالفتهم للاسلام وان اطعتموع اي ان اطعتم الكفار في اكل
ما حرم الله انكم لتسركون مشركهم وجه الاستدلال ان الله عز وجل
يخبرهم منكم ولا تسميهم عند الله تعالى ولا تسميهم بدلالة ان في
الا ترك الى قوله تعالى ان تفسقوا الى قوله وان اطعتموع انكم لتسركون
وباقى البيا من معنى غاية البيان وان في ذلك وجعلهم يسمون الذبيحة
فصل بشرط الاعتكاف ام لا فبعد ما شرحت فلا يصح الاعتكاف بدون

الشرط

تقديم

الصوم وعند ان في ليس بشرط لقوله تعالى انتم عاكفون في المساجد مطلقاً من
غير الصوم ولما جاءك ابو داود في السن وقال حوتنا وهب بن جهم
قال حدثنا خالد بن عبد الرحمن يعني ابن اسحق عن الزهري عن
عروة عن عائشة انها قالت اشد ما على العبد الا يقول عوفي ولا يفتد
جنازة ولا يمس امره ولا يلبس ثوباً ولا يحنى الحاجبة الا لما لا يؤمنه ولا يعتكف
الا يصوم ولا يعتكف الا في مسجد جاحح الى من لعل ابن والناث
ومثل شرط الصوم في النكاح فان الصوم شرط لان الاعتكاف عند الحاجة وعند
حالك الاعلان كاف ولا حاجة الى التهور وهو مضرب ابن الى يلى وعثمان
البيهي حتى لو اعدوا النكاح بحضور الصبيان والمجانين يبيع النكاح ولو
حضر العقد شهرون وشرط فيه الثمان يفسد النكاح عند من هم في ذلك التبرك
في جاحجه وقال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا هشيم قال حدثنا ابو
البحر عن محمد بن جابر الجعفي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذوق والاصوات ثالث دعي الباب عن عائشة رجا ابو النبي صلى الله عليه وسلم
تالت ابو عيسى حديث محمد بن جابر حديث حسن وابو بكر بن عيسى بن ابي
سليم وقال ابن سليم ايضا وحديث محمد بن جابر قد راى النبي صلى الله عليه وسلم
غلام صغيراً وقال الترمذي ايضا حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا يزيد
بن هرون قال اخبرنا عيسى بن عيون الاصل الذي عن القسم بن جهم عن
عائشة قالت قالت رسول الله اعدوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد
واشربوا الخيل بالذوق قال ابو عيسى هذا حديث حسن عريته في هذا
المصنف وعيسى بن جهمون الاصل الذي يضاعف الحديث وعيسى بن جهمون
الذي يروى عن ابي جهمون النقيب مؤلفه ذلك ما ذكره الترمذي في
جاحجه وقال حدثنا يوسف بن حماد المصنف قال حدثنا عبد الله بن
عن سعيد عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم

مسقط
الشهر

البا بسم
ابن ع

قال الربايا اللاني ونحن انفسهم بخير بينهم وروك فيه ايضا عن ابن عباس
 قال الكناح لا يجتنبه وروك محمد بن الحسن في الاصل بلعنا عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انه قال الكناح لا يشهد ولا يزوج والسرايم اصل شرط الكناح بصحة
 الطلاق فعدت بالبين شرط وعندنا في شرط حتى لو حالها ثم ملكتها ابي
 العبد في عتدها ولا يقع عتدها وتشكل اني يقول عثمان وزيد بن ثابت
 في الاطلاق قبل الكناح فكان الكناح شرطاً للطلاق وتشكل اني يقول
 ابراهيم والشعبي وهو ما قال محمد بن ابي الخضر بن الاصل بلعنا عن ابراهيم
 النخعي في السغي قال لا يختلف في كثر الطلاق ما كان في العدة وتاكد
 مناجت القوم وانما اصل الشرط في كثر الاختلاف فيهم الكناح اتم شرط ام لا
 وكذلك القول في ثمانية الولاية للمرأة على نفسها فما يعرف قياسا لانا وجدنا
 وهو اجل الثبوت حكما في ثمانية المهر واليمين في اصل صحيح عليه فيمنع القياس في هذه
 الى المرأة وكذلك اذا اختلفت في الزكوة ان السجدة شرط ام لا في كثر النكاح فيه
 بالقياس وكذلك اذا اختلف شرط في الطلاق على المرأة من جانبها النكاح
 او العدة منه وما استعفت العدة ليست بشرط النكاح وبها وجعلها الاصل
 حكما وذلك اذا اختلفت في المهر على عتدها او شرط لزوج حذوقا
 التي تقول الشيخ والسيد في كماله والركن واللقا وبه وزيد بن ابراهيم وكذلك
 وجوب العتبات في كثر ما لا يثبت في الزوجين بل في القياس فيه مفضل
 وكذلك اذا اختلفت في المهر بعد الفعلي اتم شرط لصحة الكناح اما لا يختلف
 الشيخ عن اصل الدين ام لا فان قلنا ان النكاح اتم شرط لغيره الطلاق
 بالطلاق ان البين في الخلع شرط ام لا وتكفي فيه بالقياس في تلك البقاء
 على النكاح فلا شرط فيمنع حكمه في اصل مضمون عليه من النبي وهو
 الصبي يزوجهم وكل ما عدا الطلاق بالطلاق من السلم وصحة العتده
 بالتعليق الى الفسخ المختلف فيما لم يمتنع عنه نص في خلافه فيجب على من

فيها

النفاء صفة المهر انما هو في ملك المهر فيها حتى ينزل الاصل ان يبين لغيره
 يشهد هذا الخلق صفة ما انكنا السعة لا بالتعليق بل في ما يخرج او يثبت ومن
 شرط المهر في النكاح لا يجوز اذ لا بد من الا في كثر الاصل للدين الاحكام
 شرعنا لا للمهر ثم لا يثبتون بما راوا استعملوا عليهم فلم يبق القياس في غيرهم
 والمسلمون يزوجهم احكام السرايم وكذلك نحن في المهر القيمة لا يجوز الا في
 بدونها الا اذا ترك ناسيا وبما عدا اصل القياس على صفة بصورتها لئلا يفتل
 لان اصلها ذكوة المادرك ناسيا ينعى انه في حكم المهر بدلالة القياس كما
 يجوز من الاكل ناسيا بناء على انه في حكم من لم ياكل بخلاف القياس بدلالة
 البين ثم لا يجوز القياس عليه اذا ترك حكما الا انه معدول به عن القياس ومعدل
 هذا نظير الفقه بين نظري القياس الى هذا لفظ القوم في قوله والنفاء
 في صفة حكم صفة المهر في النكاح رجال ام رجالا وبما معدول لا
 بحال ام شهر موصوفون بكل صغير وكفولنا ان الدين في شرط يعين به
 اى والاختلاف في صفة المهر كمثل الاختلاف في صفة المهر في النكاح وهذا
 لان المهر شرط الاعتقاد النكاح باتفاق بيننا وبين ان نفي ولكن لاختلاف
 في صفة المهر وفي الذكوة والعدة لانه معدولنا في شرط الذكوة والعدة
 حتى ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين كما ينعقد النكاح بشهادة
 رجلين وانه قد يشهد كماله الشقاق كما ينعقد بشهادة الغدول وهذا معنى
 قوله شهر موصوفون رجل وصيف فعدله لا بد الاعتقاد النكاح بشهادة
 رجلين عدلين ثم كما لا يجوز اثبات اصل الشرط بالتعليق لاختلاف
 صفة الشرط بالتعليق فهو يتمثل بقوله عليه السلام النكاح الا يوتي وشاهد
 عدل اشتراط العدة وفيه اشارة الى اشتراط الذكوة لان الاثنين لا
 يكفي في شهادة الا اذا كانا ذكورين ونحن متمثل بقوله تعالى ان لم يكونا
 رجلين فرجل وامرأتان وبوجه عليه السلام النكاح الا يشهدون من غير

المهر

صف
 الشرط

فيها

شروط الصلاة ويوجب عليه الإيماء بالأي التي ينبغي انقصت فاعتقدت من غير شروط
أمره لا بد من طهارة قلبه وشاهد في علمه في قلب الحدث وإنما البراءة لذلك إلا
بذلك وفيه كلام أيضا لا بد له أن يخرج عن سليمان بن موسى عن
الزهرري عن غزوة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
فقال يخرج من لم يلبث الركعة ركعتين أنه قد تركه فضعفوا هذا الحديث
فقال هذا الكلام قال أبو عيسى الترمذي في جامعه تمام من غايه البيان
وكذلك الحديث شرط الصلاة ولو لم يخرجنا وأخرنا ما ضعفنا فلا يتقدم فيه ما قبل
الهداية وإن كان في بعض النسخ أن اشتراط الغيب بظاهر قوله عليه السلام لا إلا في الصلاة
وغيره فيتمسك بقوله فلا يجوز الخ إلى الصلاة فأعجلوا وجوهكم الآية أمر
بالوحي بلا اشتراط الغيبه يقولون في ذلك من السماء كما هو مأثور بدون
الاشتراط الغيبه وإنما في البيان من غايه البيان وفي باب غزوة أحكام الخصم
ويتمسك في الترتيب يقولون لما عجلوا وجوهكم لأن الغاية للترتيب ولما كان
الآية أمرا لا الغاية للترتيب ما دخلت هي بعد لا للترتيب غير ما دخلت هي
عند طهارة لم يدخل في الغاية والصورة ولم يقض الترتيب فيها وإنما دخلت
فيها الوافق على إطلاق الجمع فكذا نفي قال والله أعلم أخاطبكم إلى الصلاة
على ما وصل إلى الأشياء كقول الرجل لغيره إذا دخلت السوق فاشتر المثل
والخمر والبخل لا يفهم منه إلا الحجج بين صفة الأشياء وخطا كيف ما عرفت
الشرا فكذا في الترتيب من غير تمام الكلام من غايه البيان قوله وأما
الاجتهاد في الحكم عند اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صفة بعض الأركان
وفي حكم المروية ومثل إشهاد البدن بركعة أن تأت بها الحجة ابتداء
بالتعليق من عند أن يكون لها مثل يرجع إليه الجوز والجوز زنة أيضا
بما ذكره الشيخ الأربعة طاهر الأول أن الركعة الواحدة عشرة رعة
صلاة ثم لا فائدة ليست عشرة رعة وعندنا في رفع عشرة رعة تأخير الحكم

العدالة

سليمان

بيان

اخلاص
ع الرقعة
الواحدة

[illegible]

اسحق
ل

فردی

فِي الْقَدَمِ

الكا فزوت ولى المائدة قبل مواسمه أحد ففعل الاحاد ثلث كان ان الوتر
ثلاث ركعات فاشاقوا عليه الامام يوزون وواجبة يوزون له ما قد صلى ليس فيه
دليل كان ان الوتر ركعة واحدة لا نواف على الم يوزون له ما قد صلى ليس فيه
سئلوا لا يكره ان لا الركعة المصلي يفتي اذ يصلي الركعتين ومما قيل يوزون
ناضلي ركعة اخرى سبعة بها يحصل من الركعة الركعتين ان بعض
روى ان الثقات وروى الاشعق فان قلت روى الطحاوي ركعتين يوزون
الى سبعين المستحب فان شدد عندك ستة من الركعة ركعتين وان
سقدرك ركعتين ان يوزون يواحدة قلت سجد اربعاً قال الطحاوي ايضاً
وتدحوا البيوكرة فالحدثا ابوداود قال حدثنا حماد عن حماد عن
ابراهيم ان ابن حنبل قال ذلك على سجد وحج اخذنا ان نكون عبد الله
عاب ذلك على سعد بن حبل سعد وعليه اللحن قد ثبت عنه هو اذ بين
بقوله وقال الكرخي في مختصره وعن عبد الله بن منيع انه بلغه ان رجلاً
كان يوزون ركعة فقال ما هلك البؤسوا الوتر ملك ركعات السجدة الا
الجرين وروى عن ابراهيم الضحى ان عبد الله بن حنبل قال لسعد
ما اجرت ركعة قط الى هنا فخطب خضر الكرخي وانشأ مثل من بعض
يوم قبل يوم خروجه فقال اتم لا فعدنا ليس عثر روج وعبد الله بن حنبل
لكن بشره الاشكال من اولها الى وحتى يكون له ثواب يوم بعض اليوم له
ما روى الطحاوي ركعتين يوزون الى عايشة رضى الله عنها راجح الا ان قال
كان نبى الله صلى الله عليه وسلم يحب طمعا فجاء يوم قال صلى الله عليه وسلم
من ذلك الطمعا فقلت لا فقال نبى صلى الله عليه وسلم وهل الكلمة ثمن من الاجال
بالحال ذلك ان يوم القتل متجبر ولكن من شرطه انعدام الاكل فيما
صحبى من النهار ولما ان النبى صلى الله عليه وسلم اجتمعوا على انهم
لا عن تغيير الجبر والشرع ليعوم وهو الذى جعل الله تعالى الدليل

صوم بعض
اليوم

[illegible]

وَحُوشٌ يَمْشِكُونَهَا وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا عُمَرُ مَا فَعَلَ الشَّيْطَانُ
وَكَانَ طَيْرًا يَمْشِكُهَا وَلَوْ كَانَ لِلدَّيْنِ خَوْفٌ لَمْ يَحْزَأْ عَسَاكَ الصَّيْدُ
فِيمَا لَا تَأْكُلُ أَنْ دَخَلَهَا بِغَيْرِ أَحْرَامٍ جَائِدٌ بِالْإِنْفَاقِ تَلَوْتُكَ يَا كَلْبُ

ولكن البوايه اختلفت في كتبه الحديث انه من قبل الانبياء والاعين
 كما ذكرناه وقال الطحاوي في مختصره ولا شعاع في الجانب الاخر
 من السنن ان يكون المصنفان يشعرون بعضهما في جانبها الاخر
 وبعضها في جانبها الاخر بل يشعرون ذلك فقال الطحاوي ايضا فيه
 ولا يشعرون في قولها الا البدر في الجانب والبقول الغني ولا يشعرون
 الا في التطوع وفي البدر ان في القبح ولا يشعرون سوى ذلك قوله
 واحا صفة مثل الاختلاف في صفات الوتر وفي صفه الاضحية وفي صفه
 الفهر وفي صفه حكم الرحمن بعد اتقانهم انه رقيقة بجانب الاستيعاب
 وكما خيلناهم في كيفية وجوب المهر وفي كيفية حكم البيه انه ثابت بغيره
 ام مضاف الى قطع المجلس اورد الشيخ سائل فطال لطفه
 الحكم الا في صفه الوتر صل هو واجبه او شئ فلاحوذ التكم
 فيها بالتعديل ابتداء بل بالنص او والله وفي الوتر عن ابي حنيفة ثلاث
 روايات روى حماد بن زيد عنه انه الوتر فليس فيه احد فترسم روح
 وتلك انه شئ روى رواية اسدين بن عمر عنه وبه اخذ ابو يوسف
 ومحمد والافني ثم رجع وقال انه واجبه وهو الطاهر من هذه رواية
 يرفعون خالد الشعبي عن ابي حنيفة وقيل تاويل ما روى انه
 وقيل عن ابي عمالدا عمننا واعتقافا وتاويل قوله انه شئ ان شئ
 وجوبها لغيرهم قوله عليه السلام انك كتبت علي ولم تكتب علي حكم
 الدين والفسق والاصحى ولا في حنيفه ما روى في السنن عن ابي
 بصير الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا اهل القرون
 اذ تروا في السنن ايضا عن ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم
 نام عن وترهم او نسيتهم فليشكروا اذا ذكره وروى الترمذي في
 جامعهم عن ابي سعيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من نام عن

وفي البدر ان في القبح ولا يشعرون سوى ذلك قوله

صفه الوتر

في قوله عن ابي حنيفة وقيل تاويل ما روى انه

وتره فليست بصل اذا صلى وجه الاستدلال ان النبي صلى الله عليه وسلم
 زياده العتبات الى الله تعالى ذلك علم انه واجبه والله الا في التطوع
 وكذا التوقيف في ذلك على الوتر ولا في القبح في حديث ابي سعيد
 يدرى على الوتر ايضا لان الاستدلال يقتضي وانما في صفه
 الا في شئ مني انها شئ واجبه وقد اختلف العلماء فيها قال
 الكوفي في مختصره والااضي واجبه عند ابي حنيفة وروى محمد والحسن
 بن زياد في احدك الروايتين عن ابي يوسف روى الوتر عن ابي
 يوسف يحرر بن الحسن والحسن بن زياد وجهشام بن عبيد الله الكوفي
 وروى عن ابي يوسف في الجوامع انها شئ وليست بواجبة الى هنا
 لعط الكوفي وعندما كمال وانما في رواية سئمة كذا في كتبهم فقال
 الامام الاسيبغي في شرح الطحاوي وذكر الطحاوي الاختلاف في بن
 الشيخين وقال في قوله ابي حنيفة واجبه وفي قوله شئ مولد فلا
 يجوز في التكلم فيه بالتعديل ابتداء على الوتر او الله وانما يتكلم بالنص
 او والله فحجة من قال بالنص قوله عليه السلام انك كتبت علي لم
 تكتب علي حكم الوتر والفسق والاصحى واجبه من قال بالوتر
 قوله تعالى فصل لربك وانحر قيل الما في الاضحية فقد اوجب نحو
 الجوز وروى النبي عليه السلام واجبه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 على غير الاذا قام دليل الخصوص ولا يثبت عليه تداوم وليك
 الخصوص لقوله عليه السلام انك كتبت علي ولم تكتب علي حكم
 كلا خفاء الواجب للاضحية والاصحى في ثبوت مكتوبة على النبي
 عليه السلام وليست مكتوبة عليين وروى النبي صلى الله عليه وسلم
 بن شعبان الكوفي ما يشهد النبي صلى الله عليه وسلم عليه يوم
 ثالث من رجب قبل ان يسلم فليشهد مكانها انك ومن لم يدع

ب

اللام

فليدع والاعادة ذليل الوجوب ايضا دليل الوجوب ان
 مطلق الوجوب وروى البخاري ايضا باسناده الى الترمذي بن عاصم قال
 سمعت خالفا يقول لما يؤذون قبل الصلاة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ما عليك شئ فقال يا رسول الله ان عندك حاجتي فادعني فادعني من الخوف
 قال ادعني ولا تصلح لي فقلت من روى عنه الصحيح اذ يحذر الخوف ولا يحذر
 عن احد بعد ان قال انك لا تدري في حقك قال ابو حنيفة لو كان لا يصلح
 تطوعا لم يملك لا يحذر عن (خ) فقلت ولا يملك مثل هذا الا ان الوجوب
 والباقي يعلم غاية البيان والشافعية في صحة الفسخ انها واجبة او شقة
 فحدثنا عنه وصاحب في كتاب الحج انما تطوع وقال انما في فريضة
 والافرق عنده من الواجب فلا يتكلم فيها بالقليل هو يتكلم بما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم الفريضة فريضة الوجوب والشافعية في صحة الفسخ انها واجبة او شقة
 في جامعها باسناده الى محمد بن المنذر عن جابر بن عبد الله عن النبي
 صلى الله عليه وسلم في الفريضة او واجبة في قال لا ركن في فريضة
 هذا فصل في روى ابو بكر الباقر باسناده في شرح الطحاوي الى محمد
 بن جابر عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحج
 والعمرة فان قلت قلت قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فاعلموا
 وجوب العمرة لان الاعمال الوجوب تلت لا دلالة فيها هذا لان الله
 خلا في العمرة ولا يقتضي وجوب الاصل لان في قوله ان يقال اعلموا
 انما فله والباقي في غاية البيان فيقول باب الحج عن الغير والرافعة
 في صفحكم الرهن انصفتمون ام احسانه فحدثنا هو مضمون الاول من
 قيمته ومن الذين وعده ان افعل الله شيئا لا يخطئ هذا كشيء من الذين
 وهذا لا يستلزم بيننا بعد الاتفاق انه في غايته لا يستلزم فلا يستلزم
 هنا بالتعليل ابتدا بل يتكلم بالنهي او دلالة لان في ما روى ابن شهاب

صفة حكم
 الرهن

عن ابن عباس

عن ابن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يعلق الرهن قال ابن
 ذكوان ابن المسيب يقول الرهن عن رهنه لم غنمه وعليه غنمه وحديث
 الطحاوي باسناده الى ابن جريج عن عطاء وشكيمان بن موسى قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعلق الرهن فقال قائل ما قال رسول الله
 لا يعلق الرهن لصاحبه غنمه وعليه غنمه ثبت ذلك ان الرهن لا يفتقر
 بالدين وان لصاحبه غنمه وهو مسلا منه وعليه غنمه وهو غنم الذي بعد
 ضياع الرهن قال الطحاوي هذا ناويل انكن اهل العلم جميعا بالغه
 وروى ابو داود في كتابه عندهم وكتب ما روى الطحاوي في شرح الاثر
 عن محمد بن جعفر قال حدثنا عبيد الله بن محمد التيمي قال اخبرنا عبد
 الله بن الحباب قال اخبرنا مصعب بن ثابت عن عطاء بن ابي
 ان رجلا اوتاه فوسا فأت العرس في يوم الاثنين فقال رسول الله
 ذهب حقلك فذلك هذا من قول رسول الله علي الاعمال بطلا
 الدين يضياع الرهن قال القردوري في شرحه ولا يجوز ان
 يكون المراد ذهب حقلك من الاشكال لان ذلك يعلم من
 ولا من المطالبة برهنين آخر لان ذلك لم يكن حقا له بل يفتقر
 الا ان يكون ذهب حقلك من الدين وان ذلك هذا منقطع
 ففتوى حدثك انما منقطع فان كان المنقطع حقلك
 علينا فالمنقطع ايضا حقلك عليك فان قلت حديثي
 منقطع عن سعيد بن المسيب ومنقطعهم اقبله ولا اقبل
 منقطع عن قلت هذا حقلك لا برهان له ولا يفتقر لا
 ليس لاحد في دين الله ان يحكم بالحق وقال الطحاوي
 ايضا حدثنا ابن عروبة قال حدثنا ابو عامر عن ابي العولم
 يعني عمران بن داود القطان عن عطاء عن عبيد

هذه

بن محمد بن عمران الخطاب قال في البراءة من الرهن فيجوز
قال ان كان بائنا زوا عليه وان كان بائنا فضل فهو ابرئ في الفضل
وقال المحامد ايضا حديثان فيمن موزون قال حديثان في الحديث
بن صالح قال في حديث احمد بن حنبل عن قتادة عن جابر
ان عليا قال اذا كان في الرهن فضل فاما منه جائحة فهو
مما فيه وان لم يثبت جائحة او بهم فانه يوزن الفضل وزكى الطاهر
ارضا عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن غدير
داود بن بكر بن عبد الرحمن وخارجه بن زيد وعبد الله بن عبد الله
موقوف وموقوفاتهم قالوا الرهن بما فيه اذا هلك وعين فحده
ثم اعلم ان اهل العلم في القاية والتابعين لم يرو عنهم ان الرهن
في مقدار الدين ليس بمضمون بل هم اتفقوا انه مضمون في مقدار الدين
واما اختلفوا في الزيادة عما قدر الدين فعند عمر بن الخطاب وقوله
الحكم انه الحانة في مقدار الدين خرق للماضي فلا يثبت ولا في
احكام العقود الشرعية فتثبت من الغاظها الدالة عليها فان
التعريف يثبت باللفظ فلا بد من مراعاة معنى اللفظ ليكون التعريف
به صحيحا ونحو ذلك في شرح ما في الرهن وهو حديث عن الجليس
قال لعل نيس ما كسرت رهينة الى تحتيسة وضار حوكة
الرهن احبنا من العين بالدين فلما كانت تحتيسة به سقط الدين
فصلها والجواب عن حديث الحكم فيقول قال ابو غنيد القاسم
بن سلام الضروري قال لا يعلق الرهن فداية تغييره عن غير
واحد من الفقهاء قال حديثان في ريعن فحين عن ابراهيم في
اهل دية الى قبل رهن واحد منهم رهن فقال ان جئناك بحدك
الى كذا وكذا ولا تارهن لك لحدك قال ابراهيم لا يعلق الرهن

ذكر ابو

قال ابو غنيد في حله جوازا لمسلمة قد روى عن طائوس نحو هذا
المنع عن غنيدته عن عمر بن طائوس قال واخبرني ابن مقدر
عن مالك بن انس وسفيان بن سعيد انها كانتا فيقولان في هذا
التفسير ثم قال ابو غنيد وقد ذهب معني هذا الحديث بعض
العلماء الى تخصيص الرهن بقوله اذا ضاع الرهن عند المترجع
فانه يرجع عما ضاعه فيما خلع منه الدين وليس بضرة تصيب
الرهن قال ابو غنيد وقد اخذت ليس عليه اهل العلم ولا
يجوز ان يقال في كراه العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد
علق انما يقال غلق اذا استحق المترجع فذهب به وكان هذا
من فذل الحاهلية فركة رسول الله وابطله بقوله لا يعلق الرهن
وقال الطاهر في شرح الاثر وهو انما في تفسير قول سعيد بن المسيب
يعني ابا حنيفة واما يوسف وسفيان له غنيمته وعليه غنيمته الى ان ذلك
في البيع واذا بيع الرهن بغير منه نقص عن الدين غنيمته الرهن
ذلك النقص وهو غنيمته المذكورة في الحديث وان بيع بفضل عن
الدين اخذ البراءة من ذلك الفضل وهو غنيمته المذكورة في الحديث والبراءة
مما يتعلق ببعض المسئلة فيعلم في غاية البيان انما جائحة مثل احتلال
في كيفية وجوب المهر فحدثنا في عقد النكاح بغير تسمية المهر
مهر المثل بنفس العقد وعند ان في في الحد قوله لا يجب المهر
بنفس العقد واما يجب المهر بالفرض بالبراءة او بقضاء القاضي
حتى اذا كانت احدهما قيل الرهن فلا مهر لها عنده وقال
وحديثهم الموقوفة تحت حق مهر المثل عند الوطء وهل يخرج
بالعقد فيه قولان الى هذا اللفظ الوجيز وقال في المهر المثل
انها لا تجزى بها المهر بالعقد فلا يتكلم فيها بالتعليق ابتداء بل تكلم

من

فمن

بالنقض او كالاتمة واشارة اوقضاية فهو بمنزلة بقوله تعالى لا
 عليكم ان تطلقن النساء ما كنتموهن او تفرقوهن فريضة فيه
 ان لا يجرى به النكاح بلا تسمية لان الله تعالى حكم بمسح الطلاق
 عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا بالانكاح الصحيح فاذ كان النكاح
 بلا تسمية جاز النكاح ايضا بغلب المهر وكثيره ولا يكون المهر اقله
 مقدرا بعشرة دراهم ولما فيه على احوالكم ما وراء ذلك ان
 يتشعروا بما هو اليكم به ان الله تعالى حل النكاح مخلصا بالمال فلا بد
 من المهر سمي اول قسمه ولا تسلم لزوجك انما المهر من صحة النكاح بلا
 تسمية بل يلزم المهر وان لم يوجد التسمية كما تكونوا ولا تسلم ان المهر
 ليس بمقدار شرعا لقوله قد علمنا ما فرضنا عليكم في الزواجر والقول
 هو التقدير ولعل القرين خاص في نفس المقدور ولكنه محتمل لعمدة
 التقدير بما ان يكون حاد الواسع بحيث لا وهو قوله عليه السلام لا مهر
 اقل من عشرة دراهم فتعين العشرة بالحدوث قال محمد بن الفضل
 قوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم بلغة ذلك عن علي بن
 الله بن محمد وعاصم بن ابراهيم وباقي الباقين مروي في باب المهر من
 غاية البيان في شرحنا هذه باب وعرفه احكام الخصم في النكاح
 ومثل اختلافهم في كيفية حكم البيع انما ثبت بينهم اجماعا على
 قطع المجلس فقال علماءنا اذا حصل الاجاب والقبول لم ينعقد
 والخباء والواجب منها الا من عيبا وعدم زوجه وليس له ارجع منها ففتح
 العقد في المجلس ولا بعدة فترافه الا بربط الآخر وهو عقد
 اعيى بنا وما لك وشقيتي وما لك ان في يديك لكل واحد منكما خيار
 المجلس يصوغه عقد احد واسمي فلا يتمشك هذا ايضا بالنقض
 ابتداء بل بالنقض لانه عليه السلام المتب يعان بالخيار ما لم يتفرقا

في الزمان

وفي رواية البيهقي بالخيار ما لم يتفرقا ولما قبله تعالى هذا الدين الحوا
 لان كلنا احوالكم ينكم بالباطل لا ان يكون خارة عن تراض
 وعنه الاستدلال بالآية ان الله تعالى يوضح التجارة عن
 تراض والبيع خارة عن تراض فلو ثبت لكل واحد من المتبا
 خيار المجلس لم يجرى تصرف المشترك فيه بالكل وقوله تعالى
 الدين احسوا اوفوا بالعقود والبيع عقد فليزوم الوفاء به
 بظاهر الآية فلو كان خيار المجلس ثابت لم يكن الوفاء بعقد
 البيع لازما وقوله تعالى واشهدوا اذا نبا بيعتم رجلا لا يستدل
 ان الله تعالى يوجب الى الاشهاد على عقد البيع للتوثيق فلو كان خيار
 المجلس ثابت لم يكن للتوثيق ما يبرهن والرجوع عن قوله
 عليه السلام المتب يعان بالخيار ما لم يتفرقا فمضت رواية مالك في
 الموطأ ولم يثبت خيار المجلس فلو كان ذلك مصادا بالحدوث كما
 اولى الناس من العمل به فقل ان المتبادر به خيار القبول لا خيار
 المجلس الذي قاله ولان سماعي الحديث يذكع بما جازي والقبول
 لانها يفسر في ثبوتها بفرض حقيقة كالة التشاغل بفعل البيع بان
 يقول اخبرني يعني ويقول الآخر بعث فيتحرك كل واحد منهما
 بعد ذلك اثم السامع فله بالخيار انما ان يثبت على ما قال ابو جراح
 عنه والحق المستشري فله الخيار ايضا اثم ان يشغل او يترك ما كانا
 في المجلس وباقي البيهقي يفتي في غاية البيان في اول كتاب البيوع
 قوله ولا يلزم اختلاف الناس بالرواية في صوم يوم النحر
 لانهم لم يفتيوا في الصوم مشروحا بالآيات وانما اختلفوا في
 صفة حكم التهيؤ وذلك لا يثبت بالرواية التي ولا يلزم على ما قبلنا
 ان اثبات الحكم بالتدليل ابتداء والسكوت فيه لا يجوز اختلاف

يعين

ن

الغلظة في الصوم يوم النحر هل هو مشروع أم لا فعندنا مشروع وعند
 ابن قتيبة ليس مشروع بل هو باطل لانهم لم يختلفوا في مشروعية الصوم
 في الايام بل هو مشروع في الايام دون الليالي ويقوم النحر من ثلثة
 الايام راما اختلفوا في صفه حكم النحر ومن أن النحر عن الصوم يوم
 النحر هل يوجب افساد الصوم مع بقاء اصل الصوم مشروعاً
 ام يوجب رفع الصوم أصداً ويقضي صحة ولا تستكمل في اثبات صفه
 حكم النحر ابتداء بالدرى ولا في غيرها راما نذكر حكمه فيما بالرجوع الى موجب
 النحر وهو ان النحر تكليف وتكليف ما يكون ولا يتصور في حال يقضي
 النحر المشروع ثقلنا بان الصوم مشروع ما صلبه غير مشروع
 بوجبه لا قضاء النحر القبح وقال النحر يقضي القبح والقبح مع
 المشروع لا يوجب ان يقضي النحر الشبه وتحقيق المسألة في
 باب النحر وكذا لا يختلف في نذر صوم النحر فعندنا مشروع وعند
 زفران في ليس مشروع وهو بناء على الاختلاف في موجب النحر
 ايضاً وذلك من الامم العشر في الصوم فان قيل فقد تكلف
 بالقياس بالنذر بصوم يوم النحر ولو كان الصوم فيه مشروعاً ام لا حكم
 لا مدخل للدرى فيه قسم اشعركم بالغايسة فيه قلت لا لا وجدنا
 أصلاً متفقاً عليه في كون الصوم مشروعاً فيه وهو سائر الايام ولكن
 تحديده الحكم بتعليقه الى الفجر ثم يتبعه ورا ذلك الكلام في أن النحر
 الذي جاء بمعنى في صفه هذا اليوم وهو انه يجزى عنه يكون في افساد
 المشروع مع بقاء يومه الاصل مشروعاً او في رفع المشروع والتسليم
 وهذا التثنية بالدرى راما ثبت به دليل النص وهو الرجوع الى موجب
 النحر انه لا يثبت بالدرى على وجهه يتبع النحر فيه اختلف كما تقررنا الى
 هنا لفظ شمس الا انه زعم انه قوله راما ان كان هذا الجمله خالماً

الى ان يثبت
 جميعاً الثاني

الام

يوم

يوم

يومه في الصوم اشد بوجه تعليقه فاما اذا وجدنا بانهم لا يترك انهم اختلفوا
 في التقاضين في بيع الطعام بالطعام وتكفوا فيه بالدرى لا ويجزى الاشياء
 الاكل وهو الصرون وجدنا الجواز به بدون اشلا وهو سائر السبل فاذا
 وجدنا مثله في بيعه تحت التعرية الا ترى أن عن ادعى ايجاب التسمية في
 الذبيحة شرطاً بالقياس لم يجز له أصلاً ومن اراد ايجاب الصوم في الاعكاف
 شرطاً بالقياس لم يجز له أصلاً أيضاً وهذا ما اتفقوا على نفيه فافترنا
 فيه كما انما اشارة الى الجمله انما اشارة انما اشارة الاقسام الثلاثة وفيها بالتعليق
 ابتداءً والاقسام الثلاثة اثبات العلم وصحة او اثبات الشرط وصحة واثبات
 الحكم وصحة ومنع عن بيان فطرها ذكرها بان مؤلف يورد عليه بان
 يقال له كيف انكوت اثبات الشرط بالدرى والتعليق وقد اختلف العلماء
 في أن التقاضين في بيع الطعام بالطعام هل هو مشروع ام لا وتكفوا فيه
 بالدرى والتعليق وهذا يرد عليك ويؤيد قولك متاعاً عاماً والتقاضين
 في المجلس بيع طعام عيني طعام عيني ليس شرط سوا كان جنسية وغير
 جنسية وعند ان في شرط ما جاء به الشرح عنه قال انما رزنا الاشياء
 الجمله ونفيها بالتعليق انما كان في اذ لم يكن لكل واحد من هذه الاشياء
 اشد مقتضى عليه بوجه اليه ونقاس عليه كما في اشتراط التسمية ونفيه بالتعليق
 حيث لا يوجد له اصل يترجم اليه كما في اشتراط الصوم للاعتكاف ونفيه
 بالتعليق حيث لا يوجد له اصل لها اخل في صحة اصل بوجه اليه كما في
 التقاضين كما رتبناه ونفيه بالتعليق وليس كلنا فيه ولا يرد عليك كما عند
 جمع بين بدلين لو قد بطل واحد منهما بوجه الصوم القاضين في شرط التقاضين
 في المجلس كما في بيع الذهب بالفضة وقالوا انفس حكم الغنم فلا تنوط اذ لا
 بالعتق كما في بيع سائر الدواب وكما لمالك فان حكم العتق يجوز ان يتأخر
 عن العتق كما في البيع بشئ الجبار ونوع هذا البيان عرفت ان مخالفة

ص

بعضهم في اول الباب ان الشبه حذيفة ان يجوز ان ثبات الاقسام الثلاثة
 وتغيرها بالتعليق بدليل ما قال في آخر الباب فهو منه وكلامه عن
 غير ذلك وقد التزم الاكثر انهم اختلفوا في التقاض في بعض
 لقوله فاما اذا وجد فلا بأس وقوله لا تنكح ان من ادعى ان
 التسمية اوصاف لقوله وانما انكرنا هذه الجهة اذ لم يجوز
 لغنى الشريعة اصله فيصير تعليقه ووجه الايضاح ان
 يثبت حكمه على ان الشبه اورد على نفسه مسألة التقاض في يوم
 الطهارة بعد فراغه من بيان الاقسام الثلاثة التي توجب النقض
 على الحكم الذي قاله الشافعي في الاقسام الثلاثة جميعا والتقاضى
 ابو زيد ونحوه الا انهم لم يحسم ذكرها حاجين بيان الشرط هل يجوز
 اثباته ونفيه بالتعليق لان كون التقاض شرطا او غير شرط
 في ذلك الموضع وكلام القاضي قد حاربه سؤالا وجوابا عند بيان الشرط
 فيما نحن فيه فانه قال في اصوله فان قيل قد اختلفنا في
 التقاض بين المجلس هل يشترط في بيع الطهارة بالطهارة وقد كلفتم
 بالقياس والبيانات المحتملة رجوع الله قال من قبل انه حاضر
 وليس له ان يحل ثلثا لان ذلك قد وجد اصله في هذا الحكم وهو
 بقا العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابته
 بالافتراق وهو بين الطهارة وسائر الاقسام بالراجح فيمكن تعليل
 ذلك الاصل بتعدية الحكم به الى الفسخ والخسنة بعد اتمام الحكم المذكور
 اذ جاءه وهو في العقد بعد الافتراق من غير قبض واستقام
 تعليقه ايضا بتعدية الحكم به الى الفسخ ووجه الاذعان في اشتراط
 التسمية في المذكور فان الخصم لا يجد فيه املا في شرطه اشتراط
 التسمية لعل الذي يفتنه ان اسأله الناس ونحن لا نعرف هذا فيقطع

شرط

شرط التسمية ولكن يتحمل الناس فالتجدي حكما بدلالة النص كما في فصل
 الناس كالتجدي بشرط ان يكون الصنع وهو الافتقار حكما بالنص وهو مفقود
 من القياس وتعليل مثله بتعدية لا يجوز وكذلك في النكاح
 فانه لا يجد املا يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت
 الجبل بمقتضى شروطه حتى يتعلل ذلك الاصل بتعدية الحكم به الى
 هذا الدعوى فان قيل لا كذلك فان النكاح عقد فالحاكم حتى يصير
 من الخارج المشتمل وقد وجدنا املا في عقود المعاملات يقطع
 اشتراط الشهرود بصحتها شرعا وهو البيع وان كان يترب عليه
 حل الاستمتاع فتعلل ذلك الاصل بتعدية الحكم به الى الفسخ
 ثلثا من حيث ان النكاح معاملة احد لا يشترط فيه الشهرود
 فخصم هذا المذهب يقول عوجب عليه وانما يدعى شرط الشهرود
 فيه باعتبار انه عقد مشروط للثبات وانما يرد على محله لخطر
 وهو مفقود عن الاصل فلا يلزمنا بطرحه في شرط الشهرود
 ولا يجد املا في المشروحات بصحة الصفقة فتعلل ذلك الاصل
 بتعدية الحكم به الى الفسخ الى هنا القطع شمس الا انهم اجمعوا
 قوله وانما النوع الرابع فكل فخرين في حق الحكم ومما قيل
 والاستحسان والله اعلم اي اما الداعي من انواع الاربع
 فالحكم ما ذكرك له وهو تقديرية حكم معلوم بسببه وشرطه بان
 معلومة وازا بالاشهاد المعلومة القبول المذكورة في شرائط
 القياس مثل ان لا يكون حكم الاصل مفقودا في حق القياس من
 ونحو ذلك وهو على وجهين في حق الحكم وفي القياس والاستحسان
 وانما قال في حق الحكم انها واجبة بالنظر الى كونها ثابتة بالراجح
 وانما نزع بالنظر الى حكمها لان حكم احداهما جازم والآخر فاختلاف حكما

الحكم

النوع

نحوه

بسم الله الرحمن الرحيم

علي بن ابي طالب

الوَالِي

اضحابه بشيق العبارة عنه بل وعندهم قد تقدم الحكم الى الفرع
المعنى للمعنى وتلك المعاني في ذكر الاستحسان بالظن بل بالبرهان
بل بالحق لا انما سيد وان الظن لا يقضي من الحق شيئ وليس الامر على
ما اعتقدوا الا ان القاضى ابا زيد ذكره في التتبع اما الاستحسان
لقد فوضوا الظن كما يقال في الاستحسان كذا الى اعتقده حسن
واستغنى عنه كما صدره ومن هذا من بعض الفقهاء ان من قال
بالاستحسان في نقد ترك القياس والحجة الشرعية باستحسانه تركها
من غير حجة شرعية وطقن هذا على علمنا وانما تعرفوا الاستحسان
لقد قالوا عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان في ترك القياس دليل قاطع
القياس الجاهل حتى كان القياس غير الاستحسان على سبيل التفاضل
وكأنهم سمعوا بهذا الاسم للاستحسان بهم ترك القياس والوقوف عن
العمل به بدليل آخر فوقه المعنى المؤيد او منكره وان كان الحق منه
اذ لا يلى لم يترك القياس الظاهر حجة لظهوره ولا لاراد الظهور
وتحججا بل نظروا الى قوة الدليل في تركه من جهة الذي يتعلق به
حجته ولم يكن غرضهم من هذه التسمية الا ليميزوا بين الحكم
الاجلي الذي يترك عليه القياس الظاهر وبين الحكم الجمالي عن
ذلك السن الظاهر بدليله اوجب الا كما في نسخة الذي يترتب على
الاستحسان قيسا والذي يترك الاستحسان هذا كما قال اهل الفقه
لنظرة على التفسير وهذا نص في الطريق وهذا على المختار وهذا
على التخييل وهذا لا ينفصل عن الحكم بل التمييز بين الادوار والنسب
وقال اهل العروض هذا من الجواز الطويل وهذا من المديد
وهذا من المتقارب في اشياء كثيرة وسواء آخر في التفتيح
سببا ووترا او سبلا قال في نسخة من الحسن في كثير من المواضع

صحة

القياس كذا وبالا استحسان كذا وبالقياس نأخذ واخذوا في الاكثر
بالاستحسان فعملهم انها ائتمان بدليلين متفاضلين كما كتب
هو الله وقال في بعض المواضع القياس كذا كذا في الاستحسان
واستحقاق العمل بدليل الشرح كذا فثبت انه لا يستغنى عنه
لدليل آخر فيها رضه فتمتعوا بالبيان في حكم الحادثة
واخذوا رأى ظاهر طريقه وافهم سبيله والاخر خفي
اكثر استحقاقه في لظاهر قياس والاخر استحسان والتفهم
بينهما بالطريق التي ذكرت في باب مراتب القياس وسائر
الادلة والاشد واجبت بالدرج منها فصل الفصل للمحسن
هذه الحجة بحكمه عن الطريق الظاهر الى الجاهل بدليل شرعي
الاجمعي القياس في تركه وانما سمعوا بهذا الاسم للاستحسان
ترك الظاهر الجاهل الذي تخرج عليه فلما كان العمل في استحسان
شرعا سمعوا الدليل به فكان استحقاقا لاصولهم
باسمها فيها من الصلة وهو الدعاء والثناء والنعيم
باسمها فيه من الاشياء ولهذا لم تعد هذا الاسم في الاشياء
لصحة لانه على الوجه الذي بينا غير فضيل والتفصيل والاهتمام
واستحقاق في الحارة والظهور على الوجه الذي ثبتت الادلة بها
مستقلة الى هذه لفظ التتبع فعمل على ما ذكره القاضى في ارضنا
لم يأخذوا بالاستحسان في علمنا بدليل وقال في نسخة
في اصوله وقد طعن بعض الفقهاء في تصنيفه على عبارة
على ما يشار اليه الكلب الا ان ترك القياس واستحسانه وقال
القبائل بالاستحسان في تركه كقول العمل بالقياس الذي هو
حجة شرعية ويذكره من اهل التمسك بتركه وكيفية التحسن

يؤتى الحجة والعمل بما ليس بمصلحة لا سيما هو كونه نفساً
 كما لو أرادون ترك القياس الذي هو حجة فالجسم الشرعي
 حق وما يقدر الحي لا الصلابة وان كانوا يريدون تركه
 القياس الباطل شعراً والباطل مما لا يشغل بذكره وقد
 ذكرنا في كثير من بعض المواضع اننا نأخذ بالقياس فان
 كان المراد هذا فكيف يجوز ان نأخذ بالباطل وذكر
 من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياة وقلة العلم
 وكون الشهوة والغاية مقولة وبالله التوفيق الاشكال
 لغة وجود الشيء يقول الرجل استحسن كذا اعترفته
 حسناً جيداً الاستحسان او معناه طلق الاحسن للمبتدئ
 الذي هو حسن مؤدبه كما قال تعالى يستحسن عبادي الذين
 يستمعون القول فيتبعون احسنه وهو في ان الفقهاء
 نوعان العمل بالاجتهاد وبالعقل الذي في تقديره ما جعله
 الشرح مؤكداً الى اننا نأخذ بحواشيه المذكورة في قوله وما نأخذ
 بالمعزوز وحسناً عما المحسنين اوجب ذلك بحسب اليسار
 والعشيق استحسنه بفعل الرباني وكذلك قوله على علم المكون
 له رغبته وكسوته بالمعزوز ولا يظن باحد من الفقهاء
 انه نأخذ بالقياس هذا النوع من الاستحسان والنوع الثاني
 هو الدليل الذي يكون فخاراً بالقياس الظاهر الذي
 يثبت اليه الاوهام قبل انعام التماسه فيه وبعد انعام
 التماسه في حكمه الى دونه واشياءها من الاصول يظن ان
 الدليل الذي يغرضه في قوله والفقهاء وان العمل به هذا النوع
 نسموا ذلك استحساناً للتصريح بهذا النوع من الدليلين

وشرطان يكون
 بالمعزوز
 فغيره فان
 المراد ما لا
 ع

وبين الظاهر الذي ثبت في اليه الاوهام قبل التماسه على معني
 انه يأتى بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه متحسناً بقوة دليله
 وهو تطبيق عبارات اهل الصناعات في التمييز بين الطرفين
 لمعرفته المراد فان اهل النحو يقولون هذا نصت على التفسير
 وهذا نصت على المصداق وهذا نصت على الطرفين وهذا نصت
 على التفسير وما وضعوا اهل العبارات الا للتمييز بين القولين
 انما نصت وان اهل العروض يقولون هذا من النحر والطريق
 وهذا من النحر المتقارب وهذا من النحر الذي لا يستعمل
 على ما عباره القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين
 التماسه وبين تخصيص احدهما بالاستحسان لكون العمل به
 متحسناً وكونه كما يلا عن سائر القياس الظاهر فان
 هذا الاسم متعارف المصنوع معني الاسم الظاهر به عند لغة
 الصلاة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت على العبادة المشتملة
 على الاركان من الافعال والاقتوال بما فيها من الدعاء عارة
 ثم استحسان العمل باقوى الدليلين لا يكون من اتباع
 الهوى وقهره النفس في شيء وقد قال ابن ابي نويه في هذا
 استحسان ذلك وايضا في قوله بين من يقول استحسان وبين
 من يقول استحسانه كل الاستحسان افضل اللغتين واكثر
 الى ما اختلفوا عباره في الشرح في هذا المراد الى هذا لفظ شمس
 الامة فقروا ان طعن الخالف كلام هو كذا، عن تخصيص
 بوجه عنده اصحنا وقال ابو بكر الوراق في اصول فقهاء
 فقامت من تحالفينا في ابطال الاستحسان حين طعنوا في
 الاستحسان حكم بما يشبهه الا ان في وصفه او يكره

ولم يعرفوا معنى قولنا ان اطلاق لفظ الاستحسان فاحتج بعضهم في ابطاله
 بقولهم ان تارة السبب الا ان ان يكون شكك وروي ان الذي لا يؤخذ
 ولا يترك قال هذا اذ لم يثبت ان الله تعالى يقول
 في تفسيره ان القول بما يحسنه شيء فثبت ان الايمان بما يحسنه
 فثبت ان الذي لم يعرفوا معنى ما اطلقوا استعماله من هذا اللفظ
 فثبتوا القول فيه من غير دليل وقد ثبت في بعض النسخة
 السلام من يلى العصة يعني في ايام المتقي لقول سمعت
 ابراهيم بن جابر وكان ابراهيم هذا رجلا كثير العلم قد صدقنا
 مستقيمة في اختلاف الفقهاء وكان يقول بنقي القياس بعد ان كان
 يقول بانسأته تعقل له مالكي اوجب عندك القول بنقي القيا
 بعد ما كنت تأيلا بانسأته فقال قولا ان اطلاق الاستحسان ليس
 قولا بغير صحيحين معناه الا ان جميع ما احتج به في اطلاق الاستحسان
 فهو بغيره بغير القياس فثبت بعينك دلالته وجميع ما يقول
 فيه احتجنا بالاستحسان فانهم انما قالوه مقرونا بدلالته وبجميع
 لا على جهة التبرؤ والبراءة ووجهه دلائل حاكك الاستحسان مجوزة
 في الكتب التي علمنا في نسخ كتب اصحابنا ونحن نعلم هذا جلية
 نفسا باننا نظرونها الى مقصود حقيقة قولهم في هذا الباب بعد نقدية
 القول في جواز اطلاق لفظ الاستحسان فنقول لما كان محسنة
 الله تعالى في معناه الدلائل على ما حكيه مستحسننا جاز لنا اطلاق لفظ
 الاستحسان فيما قامت الدلالة به بغيره وقد ثبت ان الله تعالى في هذا
 والوجه الجديد لنا على هذا ان عمن قابل في تفسير عبادك الذين
 يستعملون القول فيقول احسنه واليك الذين هذا مع الله واليك
 هم اولوا الالباب وروي عن ابن مسعود وقد روي عن النبي

كان

الاصحاب

القول

الاستحسان
اصل في العلم
والسنة

صلى الله عليه وسلم انه قال ما امة المتأبون حكا من عند الله حسن
 وما امة المتأبون سيئا من عند الله سيئا فاذ انما قد وجدنا هذا
 اعظم دلائل الكتاب وان الله تعالى في بعض ما قامت عليه
 الدلالة به بغيره على جهة تقرير المعنى وانما في الاستحسان ان
 فثبت ان كان الاستحسان استعمالا قامت الدلالة على صحته وثبتت
 صحته فثبت على هذه الغرضية ان يسمى كل ما قامت دلالته على صحته
 استحسانا فاحتج في بعض النسخ والاجماع والقياس جميع ما جاء بهما رسول
 صلى الله عليه وسلم استحسانا في كل ما قامت دلالته على صحته من الاجماع
 فهو مستحسن لا محالة لا يجوز غيره الا انه لا يمنع ان يكون اطلاق
 اللفظ مضبوطا في بعض الاجزاء على بعض ذلك دون بعض الاخصا
 كل معنى سواء باسماء مقرونة لها احتجوا فيما عرفوه في هذه
 المعاني من هذه الجهة الى اسماء فيقولون به ان المعنى (اخيرا روا)
 له هذا اللفظ دون غيره مع ما وجدناه من الاصل في الكتاب والسنة
 وقد سمى اصحابنا عموم الكتاب وان المعنى بعض الاحوال المستحسنا
 وكذلك الاجماع والقياس وسنبيته في موضعها والسبب الاسماء محظورة
 بما اخبر عند الحاجة الى الاجماع بل لا ينبغي اهل كل علم وصناعة
 اذا اخصوا بغيره دقيق ذلك العلم ولطيفه وما حكيه دون غيره
 وازادوا الامانة وانهم انما يعين لها من ان يشعروا بها اسماء
 ويطلقوها على جهة الافادة والافهام كما فعلوا في قولهم اسماء
 لمعاني عودتها وازادوا فيها غيرهم فقالوا المعاني والاطرف
 والتميز ونحو ذلك وكما قالوا في العروضة المستطو والمريد والكامل
 والوافر وكما اطلق المتكلمون اسم الله في نحو هذا ونحو ذلك على

من

القول

المعاني التي عرفت بها وادوات العبارة عنها فلم تكن ذلك محظورا عليهم
 ان كان العرض ينطوي لا ينطوي لا يعنى باقرب الاسماء فكذلك له
 واو شحها بالالة عليه فسم ليس بخلاف العايد لدا شحها من ان
 ينزعنا اللفظ او في المعنى فان تأخرنا في اللفظ فاللفظ شح له
 نلعبه فهو عايد على انه ليس للمنازعة في اللفظ وحده لان لكل
 احد ان يعبر عن المعنى مما علفه من المعنى مما شاء من اللفاظ
 لا سيما باللفظ يطابق معنى في الشعر واللفظ وقد يغير الان في
 المعنى بالغير بغيره وبالفارسية لا شك فلا شك وقد اطلق الفقهاء
 لفظ الاستحسان في كثير من الاشياء وقد روي عن ابي اسحق بن عباد
 انه قال قيسوا الفقه ما حكم الناس فاذا اختلفوا في استحسانوا
 فانه قال ما وجدث الفقه الا ما يستحسن الناس ولفظ الاستحسان
 موجود في كتب ما لم ينس ذلك النسخ استحسن ان يكون
 المتعذر من ذلك ما لم يوافق الاستحسان واستعمل جميع
 الفقهاء لفظ الاستحسان فلفظ المنازعة والطلاق الاسم
 او متعذر ان نزعنا المعنى فانما لم يغيره من المعنى
 بغير الالة وليس المعنى بغير الالة بل تضمن جميع المعاني التي
 فيها تضمنت لفظ الاستحسان عندنا ايضا اقامة الدلالة على صحة
 واثباته في جميع ديان وجهه فسم قال ابو بكر الازدي لفظ الاستحسان
 كلفه محبان احدهما استعمال الاجتهاد وعلينا ان في رتب
 المنازعة الموكولة الى الاجتهاد واذا ثبتا نحو تقدير حقيقة المطلق
 فتعذر على الموسر تارة وعلى المقهور تارة متناغا بالمعروف
 على المحسنيين وانجبه على العدل وليس والفضل والعساو وبقوله
 غير متعذر الا من حكم الغلب الراي والغير الطبع وتطيرها ايضا

والشافعي
 استحسن

نقضت الزوجات قال الله تعالى على المولى له زوجين ايسر من المولى
 ولا سيما الى اثبات المتعذر من ذلك الا من طريق الاجتهاد وقال
 تعالى من قبل عنكم متعذرا لاجل ما قبل ما قبل من الله فحكم به
 ذواته منكم حد ثابتا بالعبودية وكما روي عن ابي اسحق
 ذلك حديثا من لا يخفى ان المصلح المراد بالاية من ان يكون القيمة
 او المظن من النعم بما حسب اختلاف الفقهاء فيه وانها كان يؤمرك
 الى اجتهاد القائلين ذلك او فرض الجانيات التي لم يرد في مقادير
 نعم ولا ريب في ذلك وتفرض الا من طريق الاجتهاد وقال الله تعالى
 من يرضون من الشهداء وقال واشهدوا ذكركم عدل في حكم وتعد
 واجتهدوا بتركها غير ممكن الا من طريق الاجتهاد ونظما في الاصول
 اكثر من ان تحصى وانما ذكرنا منها مما لا يسئل بدعنا نظما في بعض
 اقسام هذا التصريح من الاجتهاد استحسننا وليس هذا المعنى
 خلا من الفقهاء ولا يمكن احدا منهم القول بخلافه وانما المعنى الذي
 تضمنه الكلام بديان من ضمنى الاستحسان فهو ان يكون القياس
 الى ما هو اول منه وذلك على وجهين احدهما ان يكون قيسا فيجاء به
 اشكال ياخذ الشبه من كل واحد منها فيجاء به في الحكم دون
 الآخر للدلالة فوجدت فسموا ذلك استحسانا اذ لو لم يعرض الوقف
 الثاني لكان له شبه من الاستسار الاخر يجب الحاقه به لا يخص
 بحجج من حليل الفروع اذ قد حصل ما كان من هذا القيد
 ووقف هذا الموقف لانه يحتاج الى ترجيح احد الوجهين على الآخر
 الى انعام النظر واستعمال القياس والروية في الحكم باحد الاصلين
 دون الآخر وكان ابو الحسن يقول ان لفظ الاستحسان في علم
 ينشأ عن ترك حكم الى حكم موزون حكمه فوالله ان الحكم الاول

تفسير الاستحسان
 عند ابي بكر الرازي

تفسير الاستحسان
 عند الشيخ ابو الحسن
 الكرخي

تخصيص البلل حائز
عن علي بن العرائش
فانما الواجب الثاني منها فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة وقوله
جلال بن يونس القميا سئل كونه بعد ذلك غنا من بين وجوه الضرر لا
ما شئت عليه الكلام انما تقول ان تطير العنبر الذي يجازي
اصلا ان يكتنح باخر مما دون الاخر كما قال احمدا بن الرطل
يقول لا لانه اذا حبس نائب طابق فتعول قد حبست ان القياس
ان لا يصدق حتى تغلب وجود الحبس منها او يصدقها الزوج الا انما
تتخصيص فتوقع الطلاق قال محمد وقد يدخل في هذا الاستحسان
بعض القياس قال ابو يونس قوله ان القياس ان لا يصدق فان
وجبه انه قد ثبت باصل متفق عليه ان المرأة لا يصدق في مثله
في ايقاع الطلاق عليها وهو الرجل يقول لا حوائج ان دخلت الدار
فان طالق وان كانت زيدا فان طالق فتعول بعد ذلك قد دخلتها
فان طالق وان كانت زيدا وان طالق فتعول بعد ذلك قد دخلتها
بعد الرمي او كانت زيدا وان طالق فتعول بعد ذلك قد دخلتها
يغلب ذلك ببيته او باقرار الزوج كما في قيس هذا الاصل يوجب
ان لا يصدق في وجود الحبس الذي جعله الزوج شرط لا يقع الطلاق
وكما لو قال لها اذا حبست نائب عبدك جرت او قال طالق في الاخر
كالق فتعول قد حبست وكذا في الزوج لم يقتض العبد لم يعلق العلة
الذكر قبل اطلاق هذه الحادثة فثبت من هذا الاصل ان لا يصدق
لأنه لم يعلق الحادثة غير هذا الاصل كان سبيلها ان لا يصدق
ويحكم لها بحكمه الا انه قد عرفت من هذا الاصل اخر منع الحائز بالاصل
الذي ذكرنا واوجب الحائز بالاصل الثاني دونه وهذا ان الله تعالى
لما قال ولا تحل لهن ان يكفنن ما خلق الله في اوجهاهن وزيك
عن السيف انه اذا زين الحجب والجل وعن النبي بن عليا
قال بن ابي اسامة اني انكحتم المرأة على فريجها دل وعطها كماها
ونهيها

ونهيها لها عن الكفن في على قبول قولها في نكاحها من الجليل وجعلها
به وجوب الحجب وعدمه كما قال تعالى الذي عليه الدين فليكن الله
رقيب ولا يحس منه شيئا فوعظه ونهاه عن الكفن والنكاح
فلم يرد المرحل الى قوله في حديث ابي الدليل فصارت الآية التي قد
اسلم في قبول قول المرأة اذا قالت انا حائض وتغير وطهر من
الحال فانها اذا قالت قد طهرت حل لنكاحها وقولها ذلك اذا كانت
ومى فمضت قد انقضت عتق سيدتي في ذلك وانقطعت رجعة
الزوج عنها وجعل قولها ذلك كالبينة في باب اسقاط حق الزوج
عنها وانقطاع الزوجية بينهما وان المعنى في ذلك ان انقضت العدة
بالحيض معني بحضها ولا يفيك الا من حضها فزوج على ذلك اذا قال
الزوج اذا حبست نائب طابق فتعول قد حبست ان يصدق في بائنه
الطلاق عليها كما صدقت في انفسه العدة مع انكار الزوج لان ذلك
مضى بحضها معني ان الحجب لا يقع وقوله الا من حضها ولا يفيك عليه
غيره فانها اقر الحجب اذا علم به الطلاق والزوج والكلام
وسائر الشروط لان هذه هي التي تدعى الوصل الى مقصودها في حصة
غيرها ولا يجل ذلك انها لا تعول اذا علم به طلاق غيرها او علق
به علق العبد لانه انما جعل قولها كالبينة في الاحكام التي تخصها دون
غيرها الا انهم قالوا ان الزوج لو قال قد اخرجتني ان عتقتني
انقضت وانا اريد ان ازوج اخرجها كان له ذلك ولا يصدق في عتقها
في حق غيرها وتكون عتقها باقية في حقها ولا يقطع نكاحها فلو
تزوجت وله حكمان احدهما بين الحجب وتعلق بها وهو طلاقها ونكاحها
عتقها وساجز في حرك ذلك جعل قولها كالبينة في الاخر في طلاق
غيرها او علق العبد فصار في هذا القول شاهد كحبا وها

العدول

بدخول الدار كلامه ربنا اذا علق به الغنى والطلاق فان قال
 تامل يذمك اذا جعلت قلبك كالبيت من وفيه وصلتها فيه
 في باب وضع الطلاق عليها ان يكون ذلك حكمه في سائر الامور
 حتى تصدق في وقوع الطلاق والنفاق على غيرها وكيفية
 ان يكون قولها كالبيت في حاله لا يكون له هذا الحكم في وفيه
 اخبرني له لا يستحق ان يكون لقولها هذا الحكم من
 العوضين اللذين ذكرنا ولما نظرنا في الاصول
 منها ان رجلا وامراةين لو شهدوا رجلا بالسرقة حكمت
 بشهادتهما في باب استحقاق المال ولم يحكم بها في الجواب
 القطع واحتسب جواز الحكم بها في القطع لم يمتنع الجواب
 معناه المال ولوان رجلا وكذا ان امراته هذه اخبرته
 ابيها وامه ومن جملة النسب وثبت على ذلك تفرقت بينهما
 ولم يحكم بالنسب فانما حكم اقراره من وجهه وانما يثبت
 من وفيه ونظرنا ذلك كغيره في الاصول واما معنى قول
 محمد الذي حكيتاه في صدر المسئلة ان في هذا الاستحسان
 بعض القياس فما معنى به في اقامة باطل اخر وتبانه
 عليه دون الحلف بدخول الدار ونسب الاستحسان في باب
 في هذا الوجه وهو لقوم كذا في بيتها ومن نظر في
 انما ان المشي في الصلاة انه معلوم ان القليل منه حقيق
 فغير مفيد لانه لا يترك ان ابا يذم في كل دون الصلوة ثم
 حتى صار في الصلوة فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 ولا تعد ولم ياخره بالسنة في الصلاة وروى عن ابن
 عباس رضي الله عنه عن ابي عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

٩٩٩
 ل

سواد
 من
 في
 في
 في

٩٩٩
 ل

في

٩٩٩
 ل

في

يصلي ناداه الى عينته ولم ياخره باستيبانها وفيه ان
 انما صلى الله عليه كان يصلي فمرت بميمنة فتقدم النبي
 صلى الله عليه وسلم حتى يسق باليمنى فمرت اليه فحقة
 فكان المشي اليسير فقصوا عنه ومعلوم انه لو مشى
 في صلاة حيلة ونحوه فسدت صلاته ولو جعل حكم
 كل خطوة منها حكم خطوهها فيما تقدمها لو جعل
 لا تعد صلاته وان مشى حيلة فيما على المشي اليسير
 الا انه لما كان قهرا اصل آخر قد اتفق المستأثرون
 عليه وهو المشي اليسير الذي ليس من عمل الصلاة انه
 يقدرها جعلوا المشي حاد في المسجد ولم يثبتوا القبلة
 في حكم الخطوة والاثنتين واقدوا الصلاة بالخروج من
 المسجد لان ذلك يشبه ما يؤلفه انما التي ليست من الصلاة
 ومن نظرنا ذلك حكمه فيصير بها الخلفون على انما
 حين قالوا قد قدموا بقية ودخلوا وسبقوا احتسب
 في بعضهم اخراجه دون الباقي ان القياس ان كل
 الذي يولي اخراجه دون من سواه ولكننا تحسن
 فنقطعهم جميعا فنشفعوا عليهم حين استحسنوا الجواب
 القطع وتلقوا القياس فيه ومن شأن الخوف في ذلك
 بالشيء وتذمت عليهم انه لا شبهة في الحكم في قيام الدلالة
 على الجواب واحتسبوا استحسنهم في هذه المسئلة فافوتها
 على اصل آخر وهذا من الغرض الذي يتبادر الى اهل
 واحدهما اولى به من الآخر في المسئلة الذي سماه قياسا
 فهو الاطلاق ان قولوا اجتمعوا كرهوا امراة حتى

في

المتاح

رَأَى بِمَا كَرِهَ لِمَنْ أَن الْحَدَّ عَلَى الذِّكْرِ وَلَئِيْلَ الرُّمَّا مِنْهُمْ دُونَ
مَنْ أَعَانَ عَلَيْهِ فَكَانَ الْقِيَاسُ عَلَى ذَلِكَ أَن يَكُونَ الْقَطْعُ عَلَى
مَنْ يُولَى أَخْرَاجَ دُونَ مَنْ يُلَاحِظُ رُيْبَهُ وَأَعَانَ عَلَيْهِ مِنْهَا
فَهُوَ الْقِيَاسُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ تَرْكُهُ شَرٌّ وَجَدُوا أَصْلَهُ أَخْرَجَ بَعْضُ
الْحَافِظِ إِنْ رَقِيَ بِهِ دُونَ غَيْرِهِمْ وَيَعْنِي قَطْعُ الطَّرِيقِ الَّذِي
يَتَعَاوَنُونَ عَلَى قَطْعِ الطَّرِيقِ وَقَتْلُ النُّفُوسِ وَإِخْرَاجُ الْأُمُورِ
عَنِ حَصَّةِ الْإِسْتِخَارِ وَالنَّظَرُ فِي شَيْءٍ لَمْ يَخْتَلِفْ فِيهِمْ مَنْ وَلَّى
الْقَتْلَ وَاحِدَ الْمَالِ وَحَكْمُ مَنْ يُلَاحِظُ رُيْبَهُ أَعَانَ عَلَيْهِ وَاشْتَرَكُوا
جَمِيعًا فِي اسْتِخْقَاقِ الْأَحْكَامِ الْمَذْكُورَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مَا خَرَّاهُ
الَّذِينَ يَخَافُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَعْلَمُونَ أَنِ الْأَرْضُ لِلَّهِ
لِأَجْلِ اسْتِخْرَاجِهِ السَّبَبُ الَّذِي بِهِ تَوَسَّلُوا إِلَى اخْرَاجِ الْمَالِ وَقَتْلِ
النُّفُوسِ وَهُوَ الْخَرْجُ عَلَى حَصَّةِ الْإِسْتِخَارِ وَالْحَافِظُ بِهِ كَذَلِكَ لَا يَرَى
بِمَا اشْتَرَكَ الْجَبِيذُ فِي السَّبَبِ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ وَجُوبُ الْقَطْعِ وَهُوَ
إِتْرَاكُ الْجُزْءِ وَخُذُّ الْمَالِ عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِخَارِ وَحَدَّثَنَا أَنَّ
أَن لَّا يَخْتَلِفُ حَكْمُ مَنْ وَلَّى أَخْرَاجَ الْمَتَاعِ وَحَكْمُ مَنْ يُلَاحِظُ
رُيْبَهُ وَأَعَانَ عَلَيْهِ فَكَانَ الْحَافِظُ بَعْدَ الْأَصْلِ الَّذِي فِيهِ اخْرَاجُ الْمَالِ
عَلَى حَصَّةِ الْإِسْتِخَارِ فِي السَّبَبِ وَالنَّظَرُ فِي شَيْءٍ لَمْ يَخْتَلِفْ فِيهِمْ مَنْ وَلَّى
وَمَنْ يُلَاحِظُ رُيْبَهُ ذَكَرْنَا أَنَّ جَبِيذًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ لَوْ دَخَلُوا
دَارَ الْخَوَافِ وَغَنِمُوا غَنَائِمَهُمْ فَاتَّخَذُوا الشُّهْمَانَ عَلَى
النِّسَاءِ مِنْ قَاتِلِ مَنْهُمْ وَمَنْ أَمَانَ فَأَتَمُّوا جَمِيعًا فِي الْحَكْمِ
عِنْدَ اشْتِرَاكِهِمْ فِي السَّبَبِ الَّذِي بِهِ حَصَلَتْ الْغَنَائِمُ وَهُوَ الْمُنْفَعَةُ
وَالنَّظَرُ فِي شَيْءٍ لَمْ يَخْتَلِفْ فِيهِمْ مَنْ وَلَّى السَّلَاحَ بِرُفْقِهِ بَيْنَ الْأَمْلِكِينَ
اشْتَرَكُوا فِيهِ بِسَلَاةِ الدِّنَارِ لَئِيْلَ أَنَّمَا يَتَعَلَّقُ الْحَكْمُ بِهَا بِوُجُودِ الْعَمَلِ

دُونَ

دُونَ سَبَبٍ آخَرَ غَيْرِهِمْ وَيَحْضُرُ فِيهِ الْإِسْتِخَارُ وَالْقِيَاسُ الْقِيَاسُ
فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْإِسْتِخَارُ لِأَمْلِكَةٍ وَأَمَّا أَوْثَانُ إِنْ ذَكَرْنَا أَنَّ
لَهَا سَبَبَ الْإِسْتِخَارِ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْ هَذَا الْحَوَاجِ لِيَكُونَ غَيْرُهُ فِيمَا
سَوَاءً وَكَانَ ذَلِكَ يُلَاحِظُ رُيْبَهُ تَقَوُّتِ الْأَحْكَامِ فِيهَا ذَكَرْنَا مِنْ
هَذَا الْمَتَاعِ كَيْفَ يَتَوَسَّلُ بِهَا وَرُيْبُهَا ثَابِتٌ كَيْفَ يُلَاحِظُ رُيْبَهُ
الْقِيَاسُ وَالْإِسْتِخَارُ فَمَنْ يَقُولُ لَوْ كَانَ الْقِيَاسُ أَخْرَجَ
فَيُتْرَكُ الْإِسْتِخَارُ وَكَانَ يَخُذُّ قَوْلَهُمْ فِيمَنْ أَسْلَمَ إِلَى يَدَيْهِ
فِي ثَوْبٍ مَوْصُوفٍ شَيْءٌ اخْتَلَفَ فَقَالَ رُبُّهُ أَلَمْ شَرِطْتُ طَوْلَهُ
عِنْدَ أَنْ يَخْرُجَ فَقَالَ الْمُسْلِمُ أَلَمْ شَرِطْتُ طَوْلَهُ شَيْئًا آخَرَ
أَن الْقِيَاسُ إِنْ يَخْتَالِفُ وَيَتَرَدَّدُ عَلَى السَّبَبِ وَالْإِسْتِخَارُ إِنْ
يَكُونُ الْقَوْلُ قَوْلَ الْمُسْلِمِ أَلَمْ بِالْقِيَاسِ نَاخِذٌ وَكَانَ الْقِيَاسُ
وَالْإِسْتِخَارُ جَمِيعًا ثُمَّ تَرَكُوا الْإِسْتِخَارَ وَدَاخِلِي الْقِيَاسِ
وَجَعَلَ الْقِيَاسَ فِيهِمَا يَخْتَالِفُ لَوْ اخْتَلَفَ فِي جَسَدِ الثَّوْبِ
فَقَالَ أَحَدُهُمَا رُيْبُ فَقَالَ الْآخَرُ وَرُبُّهُ أَوْ اخْتَلَفَ فِي صِفَتِهِ
فَقَالَ أَحَدُهُمَا يَتَرَدَّدُ فَقَالَ الْآخَرُ يَرُدُّونَ أَنَّهُمَا يَخْتَالِفَانِ وَيَتَرَدَّدَانِ
لَئِنْ أَلَمْ يَخْتَلِفَا عَلَى صِفَتِهِ وَخْتَلَفَا فِي جَسَدِ اخْتِلَافٍ فِي الصِّفَةِ
وَكَذَلِكَ اخْتِلَافُهُمَا فِي الْحُجُوبَةِ وَالرُّدَاةِ وَكَانَ ذَلِكَ اخْتِلَافًا فِي نَفْسِ
الْمَعْقُولِ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ السَّبَبُ يَخْتَلِفُ عَلَى صِفَةٍ فَوُجِبَ عَلَيْهِ هَذَا الْأَصْلُ
إِنْ يَكُونُ اخْتِلَافُهُمَا فِي مَقَادِيرِ الدُّرُجَةِ الْمَذْكُورَةِ اخْتِلَافًا فِي نَفْسِ
الْمَعْقُولِ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ صِفَةً وَالسَّبَبُ يَخْتَلِفُ عَلَى صِفَةٍ فَوُجِبَ
الْتِمَاضُ وَالتَّرَاكُّ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَبَعْدَ هَذَا الْقِيَاسُ الَّذِي نَاخِذٌ
بِهِ نَاخِذٌ فَاقْتَضَى الْأَسْبَابُ أَنَّ الَّذِي يَتَرَدَّدُ فِي رُيْبِهِ لَوْ اشْتَرَكَا
مَنْ رَجُلٌ وَثَوْبٌ بِجَسَدِهِ شَيْءٌ اخْتَلَفَ فِيهِ شَرْطٌ مِنْ مَقَادِيرِ

س
س

دَان

الدُّرُجَةِ

ذرعه فقال الباع شرط خمسة اذ ذرعه فقال المشتري شرط
 اذ ذرعه ان القول قول الباع ولا يتجافى الا بالثبوت
 ذلك فاما هذا الاستحسان وهو ضرب من القياس الا ان
 القياس الذي اخذ به كان اولي من هذا القياس الذي سماه
 استحسانا وكان في الحاقه حكمة العلم باختلافهما في الجودة
 والقياس اولي منها بحكمة اختلافهما في ذرعه الثوب الموعود
 وذلك لان الذرعه لما كان نصفه وكان نصفه الاغنيان بما لا
 يتعلق عليهما العقد بدلالة ان من اشترى ثوبا علم انه عشرة
 اذ ذرعه فخرجت اقل كان بالحيث وان شأنا اخذت جميع الثمن
 وان شأنا ترك ولم يكن له ان ينقص من الثمن بحسب زيادة
 الذرعه فعملت ان الذرعه في الاغنيان لا يتعلق عليه العقد فلم
 يكن اختلافهما في الذرعه اختلاف في نفس المقصود عليه لذلك
 لم يجب فيه التماثل والتمسك اذ راعا العلم فاما كان عقدا اعلى
 بصفة وكان للثبوت في الذرعه اختلاف في النصفه صار اختلاف
 في هذا الوجه اختلاف في نفس المقصود عليه فكان معتوله اختلاف
 في الجنس في الجودة والوزنة وكان في الحاقه جعله اولي منها
 بالاختلاف في ذرعه العين الا تترك ان اختلافهما في شرط
 جنس العين او في شرط جودة وزداته لا يوجب التماثل
 واما في مثل القول قول الباع وان الاختلاف في العلم
 في هذا الوجه يوجب التماثل اذ كان عقدا عما بصفة وان
 المتباينين في اختلافه نفس المقصود عليه وفي التماثل
 والتمسك اذ كان الشئ مملوكا فيه وبما تركوا فيه الاستحسان
 واخذوا بالقياس قولهم فيمن تراءى سجن من آخره الشرقة

فوك

ذكره بها ان ركنه تجزئه من سجن التلاوة في القياس وفي
 الاستحسان لا تجزئه من القياس فاما بالقياس فانه في القياس
 الاستحسان وتكون الاستحسان في القياس ولهم ما يلي من
 ذلك يرد ذلك بتركه في الاستحسان في القياس واما القيس
 في ركنها تبينه المتكلم على ان الحاقه شرط ما قبل آخر
 تدان في جود الحاقه بالان الحاقه بالقياس الذي وصفه
 اولي وشره في كمر القياس على الاستحسان ويتكونه ويخبر
 الى قيس الاصل ويستعمل قيس الاصل استحسانا وذلك
 فيقولهم فيمن احتل في الصلة ان القياس ان يستعمل في
 الا انه تكون القياس والاستحسان ان يستعمل ويستعمل القياس
 الذي ذكره هو قيس في الحديث الذي ورد فيه الا انه ان قيس
 على الاثر وجواز البناء في الحديث استحسانا تركوا فيه القياس
 لا اثر فلو قاسوا على الاثر لجا والبناء مع الجنابة الا انه ترك
 هذا القياس فيه لا اثر ولا اثر انما منع التمسك وذكر في الحديث
 دون الجنابة فاستعملوا الاثر وما ورد فيه وظلوا بالماني على
 قياس الاصل فيسمى القياس الاصل استحسانا لا ترك به
 قيسا آخر قد كان له وجه الاول اما وصفنا الى هذا لفظ
 ابي بكر الترابي فعملت من هذا ان ولهم المخالف في الظاهر
 الاستحسان هناك بمنزلة ولكن الا على الايصر نور موسى
 ولا يستعمل الاصل فيطلق عيسى في ذلك صاحب المعتمد اعلم
 ان المخالف عن ابي ابي حنيفة القول بالا استحسانا وقد
 نقل كثير ممن روى عنهم انهم عملوا بذلك الحكم دون دلاله
 والذي حصله فينا تجزوا ابي ابي حنيفة هو ان الاستحسان

من
 من الاستحسان
 من القياس
 من القياس

نصوا

جد الحسن

كالاستحسان

غذرك الحكم عن طريقته الى طريقته على اقلها منها وهذا الاولى
 ثم نظمت في العزم لانه لا يثبت باصل العلم ولا ان اضي بالحق
 اخر في مقام صدق ادلاها ولا نهم تدققوا في كثير من الما
 فتاوا استحسان هذا الاثر ولو كذا فخلينا انهم لم يستحسنوا
 لغير طريقته شي بمالك صاحب كنه من المعتمد والمأخذ
 الاستحسان فقد اخلف فيه محله بقضهم بانه العذر عن
 موجب قياس الى قياس اقل منه تال وهذا باطل لا يفي
 يستحسنون اذا عدلوا الى نص كاستحسانهم ان الاوصاف
 على الاكل ما يسي في صوره وتركهم القياس في ذلك للكتاب
 وحده بقضهم بانه تخصيص قياس بدليل هو اولى منه
 وهذا باطل لانهم قد عدلوا في الاستحسان عن قياس
 وعن غير قياس وحده بقضهم بانه ترك طريقته للحكم الى
 اذكي اولى منها لولاها لوجب الثبات على الاولى ويقدر
 هذا من حد الى احسن هو قوله الاستحسان في معوان عدل
 الا ان ان الحكم في المسئلة مثل ما حكم به في نطاشها الى
 خلافه لوجه موافق من الاولى يقتضي العدول عن الاول
 وهذا يلزم عليه ان يكون العدول عن المعقود الى التخصيص
 استحسانا ويلزم عليه ان يكون القياس الذي عدل عنه
 عن الاستحسان ناقلا وينبغي ان يقال الاستحسان هو ترك
 وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لخصم
 هو اولى منه وهو في حكم الطاركي على الاول ولا يلزم على
 ذلك قولهم تركنا الاستحسان بالقياس لان القياس الذي
 تركوا الاستحسان ليس هو في حكم الطاركي بل هو الاصل

فذلك

حاشا

فذلك لم يبق قوة بالاستحسان وان كان اقول في ذلك الموضع
 مما ترك في هذا لفظ المعتمد فاقول بالاستحسان ترك
 من الاثر الى ما هو الاول منه طاركا لقوله فيه
 وهذا يشتمل ترك القياس الى الاستحسان وترك القياس
 الى الاثر اذ لا يجازي ويخوف لان ما يؤول الى اعظم من ان
 يكون رأيا او عين فانهم يخرج العدول عن العزم
 في الخصومة ايضا لانه ليس في العدول عن العزم ترك
 العدول وقيد الطاركي احترازا عن القياس اذا اخذ به وترك
 الاستحسان لانه لا يفتي استحسانا وان اخذ به لكونه اولى لانه
 اصل ليس بطاركي فذلك وكل واحد منهما على جهين اما
 اخذ نوعي القياس فما ضعف اثره والتمس الثاني ما ظفر
 ضاده واستترت حكمته واثره واخذ نوعي الاستحسان بما
 قويك اثره وان كان خفيا والثاني ما ظفر اثره وخفي
 فسادا واما الاستحسان عندنا اخذ القياس لكن يسمى به
 اشارة الى انه الوجه الاول في العمل به وان العمل بالآخر
 حاشا لما كان العمل بالطرف وان كان الاثر اولى منه
اي ذلك واجد من القياس والاستحسان اللذان
 انقسمتا من تعدية الحكم بسببه وشرطه باوصاف مخلوطة
 على وجهين تال تسمى الاستحسان في اصوله ثم
 كل واحد منهما نوعان في الحاصل فاحد نوعي القياس
 ما ضعف اثره وهو طاهر على ما تال نوع الاثر منه
 ما ظفر بفساده واستترت وجهه حكمته واثره واخذ نوعي
 الاستحسان ما قويك اثره وان كان خفيا والثاني حاشا

ظهور اثره وخفى وجه الفاد فيه وانما القياس بقوة الاثر
لا بالظهور والاحتياط الى هذا لفظ شمس الائمة والتفسير
بصرف العبارة الى الوجه الاربع نوع فكيف عندك
لان تعديه الحكم الى غيره ان كانت بقياس خفى فافهمنا
عند الاحتياط وان كانت بقياس خفى فافهمنا الاستحسان
فبعد ذلك انما كان اوضح عما الاخر بقوة اثره بغير
به وبذلك لاخذ فلما حجة الى كمال العبارة بهذا الطريق
ولقد قال صمد الاسلام في اصوله الاستحسان هو العلم
بأحد الدليلين وهو الدليل الخفى والقياس هو العلم بالدليل
الثاني وهو الدليل الظاهر الخفى فالدليل متى اوجب
وتمت دليل آخر فيوجب ضد ما اوجبه هذا الدليل
فالعلم بأحد الدليلين يسمى قياسا والعلم بالدليلين
الثاني يسمى استحسانا الا ان القياس هو العلم بدليل
ظاهر اثره موجب للحكم الاصل والاستحسان هو العلم
بدليل خفى اثره موجب غير الحكم الاصل فيكون ذلك
واحد منهما علما بأحد الدليلين الى هذا لفظ صمد الاسلام
واراد الشيخ انما يظهر قاطبة وخفى قاطبة فصوره
وخفاء تدفع وتقصي ما قال وانما الاستحسان عندنا
أخذ القياس عين لكنه يسمى به اشارة الى انه الوجه الاول
في العلم به رد عما من قال ان القياس حجة شرعية
فكيف يعمون قوله استحسانا بل العلم بالاستحسان
علم بالقياس ايضا لانه احد القياسين وانما يسمى
استحسانا لكون العلم به اولى لقوة اثره ولم يسمى القياس

هذا هو القياس
الذي هو العلم
بالقياس

استحسانا اذا قوتك اثره وعمل به لان الاستحسان علم
عالم بالدليل الخفى فبقى له هذا الاستحسان وان لم
يعمل به وقوتك الشيخ وان العمل بالآخر جائز
العمل بالعمل بالظهور وان كان الاثر اولى منه ان من
الظهور سموا من الشيخ لا نقاب في اولى ما بين
المقتضى للثانية اعلم بان الاحتجاج بالظهور احتجاج
بما ليس بدليل ولا حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بدليل
ولا حجة وقد تعبد في اقامة الدليل على بطلان الظهور
في ذلك الباب فاذا اخذ العلم بالظهور على ما قال في قضا
الموضع يكون تعبه ضائقا وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله وظن بعض المتأخرين من افكنا ان
العلم بالاستحسان اولى من جواز العمل بالقياس في
موضع الاستحسان وشبه ذلك بالظهور مع المؤثر
قال العلم بالمؤثر اولى وان كان العمل بالظهور جائزا
فما كان رضى الله عنه وهذا وهم بعدك فان اللفظ المذكور
في الكتب في اكثر المسائل الا اننا تركنا هذا القياس والمتمرد
لا يجوز العمل به وتارة يقول الا اني استقيم ذلك
فما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقيما يكون
قولا فقولنا ان الصيغة تؤكد القياس اصلا في الموضع
الذي نأخذ بالاستحسان وبه يتبين ان العمل الاصل
لا يكون في قيام المقابلة ولكن باعتبار سقوط الاضعف
بالاخرى اصلا وقد قال في كتاب السيرة اذا دخل جماعة
البيت وجعلوا المتاع فحملوا عما ظهر احدهم فاحرقه

العدو

وضربوا حجة في القياس على الجارية خاصة وهي
 الاستحسان فيقعون جميعا وتلك هي الجارية اذا اختلف
 شهود الزبانية الزاويتين من حيث واحد في القياس لا يخلو
 المشهور عليه وفي الاستحسان يقيم الحجة ومعلوم ان
 يقطع بالثبوت واذا في درجات الحجة ايراث التهمة
 فكيف يتحسن اقامة الحجة في موضع التهمة وكذلك
 قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمنع من ذلك
 ومعلوم ان عند قيام دليل الحجة رتبة تخرج الموجب للإسلام
 وان كان هو الضعف للمولود بين كافر ومسلم وكيف
 يتحسن الحكم بالردة من بقاء دليل موجب للإسلام
 وتكون ان القياس موقوف أصلا في الموضع الذي قيل
 فيه بالاستحسان وانما سمعنا مما تفرغ من الدليلين باعتبار
 أصل الوقف في كل واحد من النوعين لا أن بينهما معاوضة
 في موضع واحد هنا لفظ سمى الاسم رحمه الله وقال
 بعضهم في شرحه في معنى قوله وإن العمل بالأخبر جائز أن
 العمل بالقياس جائز عند صلاحه عن حقاوضة
 الاستحسان الذي هو أقوى منه فافق ذلك هذا فهم وكيف
 لأن الشئ جعل العمل بالاستحسان موقفاً في الأولى والعمل
 بالقياس جائز ولا يفهم منه أن العمل بالقياس جائز
 إذا لم يكن معه استحسان ولا يفهم أيضاً أن العمل بالاستحسان
 أولى إذا لم يكن معه قياس والعمل بالقياس جائز إذا كان
 معه استحسان ولا حاجة إلى زيادة البيان مع ظهور
 قولهم والاستحسان أقام يعني أن الاستحسان الذي

بالاعتقالات
 العمل بالاستحسان
 أولى إذا كان معه
 قياس

استحسان

هو ذلك رأي من الأدلة إلى ما هو الأول منه لقوة تبه ليس مقصور
 بالاستحسان بالقياس الخفي بل هو أقام أدلة متحسن
 بالثبوت وبالاجماع وبالصحة وبالقبح الخفي ولكن لما كان
 الغرض هنا في باب حكم العلقة تقسيم وجوه العمل في حق
 الأحكام وتعدية الحكم إلى الفرع تحتها التعلية على تبيين
 الحد القياس الخفي والقياس الخفي لأن التعدية لا تكون إلا
 بما قولته هو ما ثبت بالأدلة في العلم والإجادة وبقاء العلم
 من قبل الناس والنسب هو واجبة إلى الاستحسان ولو لم
 يكون له في أي أولى وكذا المولود لم يذكر لفظه عنه في قوله ما ثبت
 بالضرورة ثم اعلم أن العلم بالجوز قياسا وانما جاز استحسانا
 وجه القياس انه بين مقدم والعقل الجوز بين مقدم فبذلك
 قوله عليه السلام لا تتبع ما ليس عندك ولكنه شرحه لخصه بضرورة
 حاجة المالكين لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى من سهر
 ما ليس عند الإنسان ورخص في العلم وقد روى ابو داود
 في المتن باسناد إلى ابن عباس رضي الله عنهما قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من أشكفني غير ذلك فليقل لي
 معلوم وورث معلوم إلى أجل معلوم فاستحسن بالآخر
 في جواز عقد المملوك وشرك القياس وتبين العلم عقد ثبت الملك
 في العلم عاجلا وفي المصن اجلا وله شرائط عرفت في التوضيح
 وما قيل في بعض النسخ أن العلم أخذ عاجل بأجل فاسد لأن
 البلعة إذا بيعت بمن يؤجل يؤجل هذا المعنى لا يفسد
 ولو قيل بنية أجل بفاجل لم يرد الاعتراض وقوله البيان
 في غاية البيان وعقد الإجارة الجوز قياسا لأن المنفعة المقتضية

لغير
 العلم

عليها مقدومة للحال لوجودها في الدنيا كما توجه تلافئ لعدم بقاها
 الا عراض وما كان مقدورا للحال لا يقبل العقل تملكه وكذا ما
 يتلانى كما يوجد لا يصح تملكه عقلا ولكنها مستحسن بما ذكر عن
 ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 من استأجر رجلا فجزاؤه نفيقه اجرة وكما ذكر عن ابي هريرة
 رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اعطى الاجير اجرة
 قبل ان يحق عرقه وقد مر ذلك في غاية البيان وكذا بقا
 الدنيا في الاكل والشرب الخوضيات لان الشيء لا يبقى في حال
 يساؤه ولكنه جعل باقيا استحسانا بالاراء ومعارضة عن
 النبي صلى الله عليه وسلم من اكل واشرب ناسيا لغيره مؤنة
 ناسيا اطعمه وسقاه فربما وجبه ما ثبت بالاجماع وهو
 الاستصناع قال محمد بن اهل الجاهل الصغير ولا بالمرء لم
 في طست او تمغى او خفي او كثر ذلك ان كان يؤوف وان كان لا
 يعرف فلا خيونه وان استصنع رجل شيئا من ذلك بغير
 فهو الخيانة وان شاء اخذه وان شاء تركه الى هذا لفظ الجاهل
 الصغير اعلم ان الاستصناع على نوعين استصناع فيما ليس
 نقلا من موهبة الله بالانفاق كما اذا طلب من الخياط ان يصنع
 له ثوبا بعدد من عنده او طلب من الخياط ان يحيط له بقميص
 بكذا من عنده او شقصين او قما فيه تحايل كما اذا طلب
 من الخياط ان يختر له ثوبا من عنده او طلب من
 الصفا ان يستصنع له ثوبا من عنده وهذا لما ينعقد
 استحسانا والقبول ان الخبز وهو قول زفر وان في كذا ذكر
 الخلاف تسمى خان في شرح الجاهل الصغير ولم يذكر قول زفر

فيه

على الامارات

في الامارات ومختصر الامارات ومعنى الاستصناع ان يطلب من
 الصانع ان يصنع له شيئا من ذلك بغير موهبة موهبة ما قال
 يجوز الاشهاد في ميسوسه وهذا في انسان الى اسكان فيقول
 له اخذ في حطيتي من صفتها وتلاها في بيتي الثمن او يحسب
 الى صفا فيقول له شئ الى انية بن صغير ويبيع تدره وصفتها
 ونفسه ونوعه ويبيع الثمن وجة القياس انه بغير المحدث
 فلا يجوز له ان يبيع شيئا الله عليه عن من ثا ليس بعد الا ان دلالة
 اجارة في بيع او بيع في اجارة فلا يجوز لان النبي صلى الله عليه
 وسلم عن صفقين في صفقة واحدة الاستحسان كما حبل
 المشيم باتفاقهم في سائر الاعيان ومن غير يكون على استصناع
 ما فيه تحايل والقياس بغيره في العرف لا تترك انه يجوز دخول الخاتم
 باجرة غير محسنة في مدة غير مقدرة وليس هذا المذمومة
 والمحال عليه عند ابي حنيفة لانه قيل على الحلال من الصدر
 الاول وهذا منقول بالانفاق وبما في البيان يعلم في غاية
 البيان قوله وعنه ما ثبت بالضرورة وهو تطريق الجاهل
 ولا يجوز ولا ذواتي اعلم ان تطريق هذه الاشياء الخوضيات
 لان الماء النجس وان شئ من البئر يبقى الطين والنجاسة
 نجسا كما كان وكذا الماء الذي ينبعث من البئر يكون نجسا فلا
 الماء النجس فلا يلزم في نجسا لان الماء النجس اصابه وكذا
 القياس في الاثارة لان الماء الذي يصب فيه يكون نجسا وانما جاز
 تطريقها استحسانا في ضرورة الناس الى طراؤها والضرورة
 ان في حقه الخرج قال ساجد التقوم ثم الاستحسان قد
 يكون نصا وقد يكون ضرورة وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا

مقدرة

قوة

نريد فتم جعلنا له جعته بصلها مضمونا ملحورا ومن اراد
 الاخرة وشيها سفيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم
 مشكورا وعدم تسمية القياس استحسانا وان اخذ به
 جوابه وكان حق الكلام ان يقول ذلك ضعف اثره والذكر
 قوي اثره او حقه ان يقول التي ضعف اثرها والتي
 قوي اثرها ولكن اراد تذكر الموصول الشيء وهو يشبه
 الجلة واثبت الضمير الواضح الى ذلك بتاويل الجلة والجلة
 بالفتح والمدة بمعنى الظهور فقال جلا الى الشيء جلا
 بمعنى جلى وصفوه الشيء بكسر الصاد صفوة قول
 وكان النفس مع القلب والبصر مع العقل هذا عطف عما قوله
 الا ترك ان الدنيا ظاهرة والعقل باطنة من حيث المعنى
 لانه قد كالدنيا مع العقلي وكان الشرح اولا بالنفس بعد
 كما قال عليه السلام ان في جسد من آدم لمضعة اذا صلحت
 صلح لها ساير البدن واذا فسدت فسدت لها ساير البدن
 الا وهي القلب ثم القلب ليقع اثره وان كان حقيقا افكر
 واولي من الجسد وان كان ظاهرا لان القلب سلطان
 الاعضاء فطبيعة في اثره وتسميه لهذا اثره الله تعالى
 بجعله محل الامان الذي هو قوى المعارف وشرط صحة
 جميع العبادات قال تعالى واليك كتب في علومهم للايات
 وقال في القرابين قال اهل اللغة النفس كلام العرب
 عما وسجين اخذها قولك خرجت نفسي فلان اى روجه
 وتبالت في نفس ان يفعل كذا اى في روجه والثاني ان
 معنى النفس حقيقة الشيء وتخلله تقول قتله فلا نفس

في

الاعراض

اوجه

والمعنى انه ادفع اليك بذاته كلها وقد اختلف العقلاء في حقيقة
 النفس اختلافا كثيرا عرفت ذلك في السابق وغيرها والبصر
 وان كان اذراكه ظاهرة لا يخرج عليه العقل ليقع اثره لانه
 يدرك المحسوسات بالمشاهدة والمحييات بطريق الفكر بخلاف
 البصر لانه لا يدرك المحييات وكان اثر العقل اقوى من
 لاشراك ذلك ان سواد سباح الطير في القياس نجس لانه
 سوادا هو سنج مطلق وكان كسود سباح انها لم وهذا
 معنى ظاهر الاثلاهما سوادا في جملة الاكل وفي الاشكاس
 هو ظاهر لان السنج ليس نجس القين بدليل جواز الانتفاع
 به شرعا وقد ثبت في سنة ضرورية فحرم لحمه فثبت حكمه
 بين الحليين وهو الذي شبه الحيازة فيثبت صفة التي شبه
 في طهرته وتلحها به وسباح الطير تشرب بالماء فارعا سبيل الاخذ
 ثم الابتداء والعظم طاهر بذاته خال من نجاسة النجس
 الا ترك ان عظم الميت طاهر وقطع الحي اولي وصا وباطنا
 يعدم ذلك الظاهر في معناه بلية فسقط حكم لعدم وعدم
 الحكم لعدم دليله لا يعلم من باب الخصص عما مابين في
 ابطال الخصص لجلد ان شاء الله تعالى مثال في قوله الثاني
 وان كان حقيقا عما الاول وان كان جليا وهذا مثال للقيم الاول
 من القياس والقيم الاول من الاشكاس والقيم الاول
 من القياس ما ضعف اثره والقيم الاول من الاشكاس ما
 قوي اثره وان كان حقيقا ان سواد سباح الطير نجس سوا
 عما سواد سباح البها لم لانها تترك في حوزة الاكل لاشراكها
 في البقية وتشترك في حوزة الشرب ايضا لهذا المعنى وهذا

ضرورية

هذا
الظاهر

معنى ظاهر الاثر في الاستحسان ظاهر لان نجاسة الشيء ليست
 بعينه بل بغيره والانتفاع به شرعا كالاصطفا به ونفعه
 وجواز الانتفاع به كذا في قوله تعالى فان نجس القطن
 حتى الانتفاع به كذا في قوله تعالى انما صار سور
 نجسا لاختلاف سورها بطرقه فان نجس القطن المستولد من
 النجس النجس لان القطن نجس بقوله من النجس فياخذ حذره
 ويحرم البياض نجسة فكذلك القطن نجس لاختلاف سورها
 حيث لا يكون سورها نجسا لعدم هذا المعنى لانها تاتى
 الماء بمقتارها ثم تبطل سورها والنجس نجس
 عن الرطوبة وهو بذاته طاهر ايضا فلا يكون سورها
 نجسا لان تركه ان عظم الميت طاهر عندنا اذا لم يكن
 نجس العين فطهر الحى اولى واذا كان نجسا لان سلام بالحكم
 في قوله فان نجس القطن نجس الحذرين للطهارة ونجاسة العين
 وبالحكم بينهما التي ساء المجاورة لان دليل سقوط النجاسة
 من جوارز الانتفاع ودليل سقوط الطهارة من جوارز
 ايضا وهو حرمه الحكم فثبتت هذه النجاسة هي النجاسة
 المجاورة وصار سور وسور البهايم نجسا لوجوب مجاورة
 النجاسة بالضرورة لم يكن سور وسور الطيور نجسا لعدم هذا
 المعنى وكان الاستحسان في قوله من القياس الظاهر في قوله
 العمل بالقياس لعدم في مقابلة الاستحسان لبقائه
 وهذا التقدير يبين ان القول بالاستحسان لا يخصص
 العلة لان عدم الحكم لعدم العلة لا يسمى تخصيص
 العلة لان تخصيص العلة ان يوجد العلة ولا حكمها

وجود

ومما يوجد العلة لان المجتس اختلاط الرطوبة
 في اللسان بالسور ولم يوجد الاختلاط في سور وسور الطيور
 لكون المتعار عظمها كما في اختلافها عن الرطوبة وقوله
 شمس الائمة النجس في اصوله وبما انما يشقظ اعتبارا
 من القياس ليقول ان الاستحسان الذي هو القياس
 الائمة المجتس في سور وسور الطيور في القياس فيه التي ساء
 اعتبارا في سور وسور النجس بجملة حرمه التنزيل
 ومن الاستحسان لا يكون نجس لان البياض غير نجس
 الانتفاع بها فلو كان ان عينه ليست نجسة وبما كانت
 نجاسة سور وسور النجس باعتبار حذره الاجل لانها
 تشرب بلسانها وهو رطب من لسانها ولما فيها نجسة
 من لسانها وهذا لا يوجد في سور الطيور لانها تاتى الماء
 بمقتارها ثم تبطل سورها وعندها عظم حذره والعظم
 لا يكون نجسا من الميت فكيف يكون نجسا من الحى ثم
 ياتى بهذا بالعلة المنصوصة في الحصة في قوله تعالى
 يتحقق في سور وسور الطيور لانها تنقص من الهواء ولا
 تحل صور الاواني عنها خصوصا في الصحاكر وبهذا
 تبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول
 بتخصيص العلة فقد اخطأ لان ما ذكرنا تبين ان
 المعنى الموجب لنجاسة سور وسور النجس الرطوبة
 النجسة في الائمة التي تشرب بها فقد اعدم ذلك في
 سور الطيور في عدم الحكم لعدم العلة وقد لا يكون
 من تخصيص العلة في شيء وعلى اعتبار الصور في قوله

وهنا

ذلك ولكن يبين عند التأمل انعدام العلة أيضا الى هنا لفظ آخر
 لا عذر له في قوله وقال في سقوطه ما شؤ سباج الطير
 كالبؤذي والصقور والجن والقباب وما لا يؤكل لحمه من الطير
 ففي القياس محس لان ما لا يؤكل لحمه من سباج الطير مقتضوه
 بما لا يؤكل لحمه من سباج الوحش وكذا استخسنا نقلنا بانه
 مكره لانها شرب منقارها ونبقت رطبا فلم يخالط سباج
 الوحش فانها شربت بلسا بها وليس بها رطبت من لحمها بها ولا في
 سؤر سباج الطير بحقوق البؤك لانها تنقص من اللحم فلا يكتسب
 صؤر الاواني عنها خصوصاً في الصحاير بخلاف سباج الوحش
 وهو ان يوشق ما يقع على الجيف من سباج الطير فسؤره محس
 لان منقاره لا يخالط غير خاصية عاده الى هنا لفظ المستوسط
 وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير روى الحسن ان
 رايه عن الخفيف انه قال ان كان هذا الطير لا يئذي ولا يئذي
 مثل البؤذي الاضحية يجوز ان لا يئذي الوضوء وانما يئذي في الطير
 الذي يئذي ذلك الميثقة قوله وما الذي لم يئذي به واستثنت
 محسنة وان شئت هو القياس الذي عمل به علماءنا ورحمهم الله بانه لا يخفى
 فطوره وان شئت وفيه شرط العمل به وهذا بيان القسم الثاني
 من القياس والقسم الثاني من الاستحسان اي وما القياس الذي
 ظهر منه انه يفتي بحسنة وان شئت عمل به علماءنا في الصحة انه وقد
 تألمه الاستحسان فخصه ان شئت وخفي في ذلك وهو ان العمل به احداً
 بالقياس قوله مثلاً انهم قالوا فيمن تألمه السخية الصلاة
 فيمن لم يئذي بها قياس لان المصلح قد ورد به تلوخجوا لفظاً وانما
 في الاستحسان ان الجواز لان النسخ انما كانا بسجود الركوع خلاصة

الافضل

الاستحسان

لما

لما في سجود الصلاة فحداً انما ظاهره فاما وجه القياس في سجود
 لكن القياس ان يائذ به والاستحسان مقتضى فساد الباطن وبما
 ان السجود لم يجب عند التلاوة فربما مقتضوه الا ان في مقتضى
 مشروحه مستقلاً بنفسه واما المقتضوه محس كما يضلحوا واضعاً عند
 هذه التلاوة والركوع من الصلاة فيعمل هذا العمل بخلاف الركوع
 في غير الصلاة وبخلاف سجود الصلاة فكذلك لا في الحجب من الصلاة
 الظاهر الحق من الاثر الظاهر من السجود والركوع في المثال
 القياس الذي عمل به علماءنا لقوته وتولوا الاستحسان انهم قالوا فيمن
 تلاوة السجدة نكح بها يئذي بالركوع سجود التلاوة جاز ركوعه
 عن سجود التلاوة قياساً الاستحسان وفيه تفصيل يبينه بعد فاعلمنا
 من كلام الشيخ ان الله تعالى وجه القياس ان الله اطلق اسم
 الركوع على السجود قال تلوخجوا لفظاً اي شاعداً السجود جواز
 فكذا الركوع لكن فساد القياس كما هو للمشكل بالجزا في الحقيقة
 الحق بان يرد وجه الاستحسان ان بين السجود والركوع في اللغة
 ومخاطبة فلا يلزم من جواز جواز الآخر واما التلوخجوا للتلاوة
 ليس الا السجود ولهذا لا يثبت الركوع عن الصلاة
 انهما وجعا كجوعته واجلعه ولا يثبت الركوع في الصلاة
 عن سجدة التلاوة وانما الاستحسان ظاهره لتلوخجوا في سجدة وان شئت
 ولعله عليه السجدة عن علم من بعدها وعلم من تلاها وقصد الاستحسان
 توكل الخلف المقول عن العلة وهذا ان يثبت الركوع عن سجدة
 التلاوة في وجوه الموجب لجواز به ظاهرها في الواقع وان فيه
 الخاف فربما غير مقتضوه بقدر مقتضوه وهو ان سجدات
 الخاف ان عدم جواز الركوع عن سجدة التلاوة قياساً على علم

اجدها

السجدة

جواز الركوع عن شئ من صلاة النية الحاق بقية المقصود بالمقصود
 وهذا ان النية الصلاة لله قربته مقصودة وسجدة التلاوة ليست مقصودة
 مقصودة بل دليل على قربتها بالنداء كالوقوفه استجابة القياس
 فيجوز تحصيل الالة اريد بالركوع بالسجود مما لا حقيقة في ذلك تعالى
 وسجدة ركعة السجود كونه كل واحد من الركوع والسجود ركعة الصلاة
 وانما صار القياس ان كل من الاستحسان من ان القياس يشك في الجواز
 لقوله اثره الباطن بانه ان المقصود من سجدة التلاوة ليس السجود
 لذاته لانها قريبة من مقصود ما قلنا بل المقصود من السجود اظهار
 الخضوع والخشوع عزاقية الاولياء وكما قلنا لاخذ الذين استكملوا
 عن السجود لله تعالى العار فانهم والله يشك في السجود في السجود
 من دابة الاله والتواضع كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع فيجوز
 هذا كما يجوز ذلك بخلاف الركوع خارج الصلاة حيث لا يثبت عن
 سجدة التلاوة لان شرط وقوع الركوع قريب وهو يشترط قريب وغير
 الصلاة بخلاف سجدة الصلاة حيث لا يثبت الركوع عنها لانها قريبة
 مقصودة بل يشترط عن عهدها لا يثبتها مقصودة فان تلك
 لم تلزم بان اثر الاستحسان ظاهر ظاهر الاستحسان في ما فيه نوع خفاء قلنا
 انما قلنا بان ظاهره ان المأمور به وهو السجود لا يحصل بالركوع لكن
 ينبغي ان لا تلك تتوهم المأمور به وهو الركوع لا يخرج المكلف عن
 غلبة المقايير باكثر المقايير الاخر دون ذلك الشئ فصار الاثر
 الخفي وهو حصول التواضع والعمل بالقياس من الفساد الظاهر
 وهو التشكك في الجواز العلم بالقياس اولى من الاثر الظاهر وهو
 ان المأمور به هو السجود فلا يحصل بالركوع في العلم بالاستحسان من
 الفساد الخفي وهو حصول العمل عن العلة في العلم بالاستحسان

الله تعالى

ايضا

ايضا كما يتبين من كلامه في الاثر السجدة في افعاله وبما ان الاستحسان
 الذي يظهر اثره في شئ من افعاله من القياس الذي يستند اليه
 ويكون قويا في نفسه حتى يوفق فيه بالقياس ويظهر اذا
 تعدد المصلي ضرورة ان اخرها سجدة تركها بها القياس بخلافه
 وفي الاستحسان لا يخرج من عن التجوز والقياس نأخذ فحجة
 الاستحسان ان الركوع غير السجود وقفا لا ترك ان الركوع
 في الصلاة لا يخرج عن سجدة الصلاة فلا يثبت عن سجدة التلاوة
 بالطريق الاولي ان القرب بين ركوع الصلاة وسجدة الصلاة
 من حيث ان كل واحد منهما موجب لله عز وجل فلا يخرج الصلاة
 تركها لها من جز عن السجدة ففي الصلاة اولى لان الركوع في شئ
 بجهة وهناك لا في القياس قال الركوع والسجود يشابهان
 قال تعالى وحركوا اي ساجدا ولكن هذا من حيث الظاهر
 فيما يخص وجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبارا وشبه
 صحيح ولكن قوة الاثر للقياس في شئ من وجه الفساد في الاستحسان
 خفي وشك ذلك انه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة وليس
 السجدة ولذا لا يكون السجدة الواجبة قريبة مقصودة بنفسها حتى
 لا تثبت بان النداء انما المقصود اظهار التواضع واظهار الخشعة
 للدين استعصاه من السجود استكماله من حيث كما اخبر تعالى عنهم في
 مواضع السجدة قلنا ونفي التواضع يحصل بالركوع ولكن شرط
 ان يكون بطريق هو عبارة وهذا يوفق في الصلاة لا الركوع
 فيها عبارة كما السجود ولا يجوز خارج الصلاة ولقوله الاثرين
 هذا الوجه اخذ بالقياس وان كان مستترا وسقط اعتبار
 الجانب الاخر في حق بطله الى هنا لفظ شمس لانه رحمة الله تعالى

الاستحسان فيما قيل
 كتاب الصلاة
 سج

يؤثر

في الأصل قلت ان ربنا يقول السجدة وهو من صلاة الركعة
 في آخر سورة الايات بقية من السورة بعد آية الفحة
 قالوا نعم بل ياراد ان شاء الله ان شاء الله تعالى
 فان اراد ان يركبها ختم السورة ثم يركبها انما هو
 قال نعم قلت فان اراد ان يسجد بها سجدة عند الفرائض
 من السجدة لم يقوم فيسجد بها بعد من السورة وهو
 ثم يركبها قال نعم ان شاء الله ان
 ايتان اثلاث ثم يركبها ان شاء الله ان
 وحل بسورة اخرى فهو ايتان قلت فان كان سجدة
 في آخر سورة ليس معها شيء يسجد بها ثم قام قال
 لا بد ان يقول سورة او ايات من سورة اخرى فيركبها
 بها قلت فان كانت السجدة في وسط السورة كيف يصنع بها
 قال يسجد بها ثم يقوم فيقرأ او يركبها من حيث
 ثم يركبها قلت فان اراد ان يركبها بالسجدة بعينها حال
 تخريفه ذلك قال ائتمنا القياس فالركعة في ذلك والسجدة
 سواء لان كل ذلك صلاة الا ترك الى قول الله تعالى
 وحركوا لهما وتفبرها ساجدا والركعة والسجدة سواء
 في القياس وانما في الاستحسان فانه ينبغي له ان يسجد بها
 وبالقياس نأخذ قلت فان اراد ان يسجد وهو راكع ثم
 ينبغي له ان يصبر قال يرفع رأسه من الركوع فيختر ساجدا
 ثم يركب رأسه فيقوم فيعود الى حال الركوع الى هذا لفظ
 الأصل قوله وهذا ثم يركبها ركوعا فاما القوم الاولون
 نأخذ من ان يخشى ان عمل عملنا بالقياس في الركعتين
 بتوجيه القياس على الاستحسان فيقسم عزيم الوجوه

اي من آية
 السجدة

قالوا نعم بل ياراد ان شاء الله ان شاء الله تعالى
 فان اراد ان يركبها ختم السورة ثم يركبها انما هو
 قال نعم قلت فان اراد ان يسجد بها سجدة عند الفرائض
 من السجدة لم يقوم فيسجد بها بعد من السورة وهو
 ثم يركبها قال نعم ان شاء الله ان
 ايتان اثلاث ثم يركبها ان شاء الله ان
 وحل بسورة اخرى فهو ايتان قلت فان كان سجدة
 في آخر سورة ليس معها شيء يسجد بها ثم قام قال
 لا بد ان يقول سورة او ايات من سورة اخرى فيركبها
 بها قلت فان كانت السجدة في وسط السورة كيف يصنع بها
 قال يسجد بها ثم يقوم فيقرأ او يركبها من حيث
 ثم يركبها قلت فان اراد ان يركبها بالسجدة بعينها حال
 تخريفه ذلك قال ائتمنا القياس فالركعة في ذلك والسجدة
 سواء لان كل ذلك صلاة الا ترك الى قول الله تعالى
 وحركوا لهما وتفبرها ساجدا والركعة والسجدة سواء
 في القياس وانما في الاستحسان فانه ينبغي له ان يسجد بها
 وبالقياس نأخذ قلت فان اراد ان يسجد وهو راكع ثم
 ينبغي له ان يصبر قال يرفع رأسه من الركوع فيختر ساجدا
 ثم يركب رأسه فيقوم فيعود الى حال الركوع الى هذا لفظ
 الأصل قوله وهذا ثم يركبها ركوعا فاما القوم الاولون
 نأخذ من ان يخشى ان عمل عملنا بالقياس في الركعتين
 بتوجيه القياس على الاستحسان فيقسم عزيم الوجوه

انما

انه قليل الصلوة جدا فاما القسم الاول وهو العمل بالاستحسان
 دون القياس فكل من سجد اياها ربح غيب الصلوة والاحكام ثم
 فحاشا القياس على الاستحسان والاحكام بالقياس دون
 الاستحسان ان يخذل عن حكمة ذكرها الناطق في
 كتاب الاجنب من كتاب الاستحسان وفي آخر كتاب الوصايا
 ايضا قال الاول قال في كتاب صلاة الاصل لو لم يركب
 السجدة في ركعتيه في وسط السورة ولم يسجد بها وركب يركب
 السجدة عن التلاوة والركوع جيبها حاشا عن القياس
 ولا يجوز الاستحسان وبالقياس اخذ والمصلحة الثانية
 قال في كتاب طلاق الاصل اذا قال لا امراته اذا ولدن ولذا
 كانت طالق فقلت قد ولدن وكذا وكذا الزوج قال في القياس
 لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق اخذ فيها بالقياس وحاشا
 الاستحسان ولو قال لها اذا حضرت فانت طالق فقلت
 قد حضرت يقع الطلاق استحسان في هذا لانه لا يقع الخيول
 الا من جنته وفي الولادة يعلم من غيرها كالغالب
 والمصلحة الثالثة قال في كتاب نهي الاصل وطهران في
 ايديها دارا فاح كل واحد منهما بيده ان ذلك يعني انما
 آخر رهنها عندك واقبضها اياه لانه لا يكون رهن لو احده
 منها في القياس وبه نأخذ ولم يذكر الاستحسان وذكر في كتاب
 الشهادت ان الاصل وفي الاستحسان يكون لكل واحد نصفين
 رقبتي نصف الدين ولم نأخذ بذلك اخذ بالقياس ولو
 كان هذا بعد موت الزاين والمصلحة الثالثة في
 قول ابن خنيفة وصحده يدينهما ويكون ذلك رهن لهما يباي في

في القياس
 في القياس

الغضوة ولو كان الذكيك والكيك المدعا عليه القياس ان
 ينصرف الوكيل ويظهر الوكالة في الاستحسان لا يظهر
 الوكالة ولا ينصرف الوكيل والقياس من اخذ اشأ الى ان
 القياس والاستحسان في المسئلة الثانية والصحة ان القياس
 والاستحسان في المسلتين جميعا القياس ان ينصرف الاول
 في المسلتين وفي الاستحسان لا ينصرف فيهما والاستحسان
 اخذنا المسئلة الاولى في المسئلة الثانية اخذنا القياس وجه
 القياس في ذلك وهو ان الدار شيان بها لان الذي
 في دار الاسلام من اهل دار الاسلام لانه متساين في حكمه
 اهل الذمة والذي التحق بدار الحرب صار من اهل دار الحرب
 وجه الاستحسان في ذلك وهو انهما متساينين بهما الدار من
 جميع العنصر لان الذي في دار الاسلام من اهل دار
 الحرب وهو في دارا غريبة فلا يظهر الوكالة الا ان اخذنا
 بالقياس اذا كان الوكيل المدعا عليه وقتلنا انه ينصرف
 لانه لا يبره في ابقاء الوكالة لان ابقاء الوكالة بالمقتضى على
 المدعا عليه للمدعي ولا يجوز للمدعي ان يقتضي لنفسه في حالي
 ان ياتي في دار الحرب لانه لا ولاية له على ما كان في دار الحرب
 وعلى من كان في دار الحرب والمسئلة الثالثة قال في
 الرباط رجل لما بن مقتوه ولهذا المقتوه من بن امة
 عين بالكلج فاشتد لابس هذه الامة لانه المقتوه قال
 في القياس التراقيع للاب ولا يفتح للمقتوه وانما في الاستحسان
 التراقيع للمقتوه والقياس من اخذ ولو اشتد من المقتوه
 فانه لا يبره ولمزم الاب ويعتق عليه لانه ابن ابيه والمسئلة

الفاخر

العاشرة قال في باب الاستدلال لو وقع رجل في بني جعفر في طريقه فحلق
 شعره وتعلق الآخر بآخر ذوقا جميعا فأتوا قوصد في الميراث
 كما بعين فان جعفر البئر يبعث في به الاول ويعتق الاول ذرية
 الثاني ومنعت الثاني ذرية الثالث فكون ذلك على ما علم قصدنا
 هو القياس وبه نأخذ وجهها قول آخر ان ذرية الاول انما على
 جعفر البئر ثلث الذرية وعلى الاول وسط ثلث الذرية لانه جعفر الثالث
 عليه وثلث الذرية هذا لان الاول هو الذي جعفر الثاني عليه
 واما ذرية الثاني فيصنف نصفها هذا ونصفها على الاول والثانية
 الثالث كلها على الثاني والاصل يعرف من اب ذلك سائر بطل نصف
 ذلك كله واخذ بالضعف وكان الشرح ابو عبد الله الجوزي
 يحكي عن ابي بكر الدارزي عن ابي الحسن الكوفي ان القياس
 الذي ذكره قولك محمد بن الحسن والقول الآخر هو قولك ان يعرف
 على حصة الاستحسان والمسئلة الحادية عشرة قال في كتاب الكراج
 الاستدلال رجل قال لعبد هذا ابني اوفك لاسمته هذه ايتني اوفك
 العتق اخذ في هذا بالقياس وتوكلت الاستحسان وذكر الشرح
 ابو المعين النخعي في شرح الجامع للبدوي في باب السجدة ثلاث
 مسائل شرح فيها ابو يوسف من الاستحسان ان القياس اخذها
 ان التلاف اذا تكرر في كعتن في القياس ان يبره بعتن واحد
 وهو قول ابو يوسف الآخر وفي الاستحسان يبره لكل تلاف بعتن
 وهو قول ابو يوسف الاول وهو قول محمد في الثانية ان الذين يبره
 المثل لا يكونون رهن بالمعتقة قياسا وهو قول ابو يوسف الآخر
 وفي الاستحسان يكونون رهن وهو قول محمد والثالثة ان المعتد
 اذا جنى جنابة فيها دون العسر واختار المولى الفداء ثم مات

في بيان الاستدلال
 جعفر الثالث
 على الاول

الخفي عليه القياس ان يحب الموتى ثانيا وهو قول ابي يوسف للاخوين
 الاستحقاق بالخفي وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد بن ابي
 حنيفة لفظ ابي المعين في شرحه قولهم وقولنا ما بين المستحسنين
 بالاثر والواجب والضرورة ومن المستحسن بالقياس الخفي ان
 هذا يصح تقديره بخلاف الاقسام الاول لانها غير مقلولة لان
 ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الممنوع لا يوجب محبة البايع
 قياسا لان المشتري لا يدعي عليه شيئا وانما البايع هو المدعي وحيث
 الاستحسان في العين عليه لانه ينكر تسليم الباع بما يدعيه المشتري
 ثانيا وهذا حكم قد تفكر الى الواردين في الاجارة وما اشبهه ذلك
 واما بعد القبض فلم يحب بين البايع والاثر بخلاف القياس عند
 ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح تقديره الى الوارث
 والى حال هلاك البعثة اى فرق ما بين المستحسن الاول ان
 التقدير في صحة المستحسن بالقياس الخفي دون سائر المستحسنات
 لان من شرط التقدير ان لا يكون الاصل معذورا عن القياس
 المستحسنات معذورة عن القياس لثبوتها بخلاف القياس وارجحه
 للاخوين ليس بقوله عن القياس لثبوتها على وفاء القياس الخفي
 فصح تقديره وهذا قلنا اذا اختلف العاقدان في مقدار الثمن
 قبل قبض الممنوع الى المبيع بان قال البايع مثلاً بعتك بفضة وقال
 المشتري اشترتة بحسنة لا يجب الممنوع على البايع قياسا لانه المدعي
 واليمين على المنكر بالحدوث المشهور وهو غير متأكد لان المشتري
 لا يدعي عليه شيئا والى الاستحسان في محبة الميمى على البايع كما
 يجب على المشتري في حاله لان المشتري يدعي عليه تسليم المبيع
 باقلى الثمنين وهو ينكر حكما البايع يدعي زيادة الثمن على المشتري

احكاما
 في الثمن

والوجه
 ل

وهو ينكر ويجوز التكاليف بينهما حكما للاذكار ثم بعد هذا الحكم
 وهو التكاليف من الباع والمشتري الى دار بينهما اذا اختلفا بعد
 حدوثهما قبل قبض المبيع ولذا تفكر من البيع الى الاجارة اذا اختلف
 المواجه والمشتري قبل استيفاء المبيع في مقدار البذل وتذكر
 ايضا الى ما اشبه ذلك كما اذا اختلف الزوجان في مقدار المهر
 وادعى الزوج انه تزوجها بالبعث وقالت تزوجني بالعين فابى
 اقام البينة فثبت بيمينه فان اقام البينة فالبينة مدعية المواة
 فان لم يكن لها يمين فحلفا عندي خفيف ولا يفصح النكاح
 ولكن حكم مهر المثل فان كان مثل ما اعترف الزوج او قل
 قضى بماتك الزوج وان كان مثلاً ادعته المواة او اكثر
 قضى بما ادعت المواة وان كان مهر المثل النكاح اعترف به
 الزوج وادعى ما اعترف به المواة قضى لها مهر المثل كذا ذكر
 القدر في فتحه صرح وهذا لان النكاح شبه البيع من حيث انه
 يحل في الفسخ بخيار العتق بخيار الباع وعقد الكفاة وحيث
 فيه التسليم والتسليم فلما اشبه البيع وجب فيه التكاليف كما في البيع
 وكذا اذا وقع الاختلاف بعد هلاك البعثة ولذا اختلفت بدلان
 قبل العتد المبيع قبل القبض يحرك التكاليف فاما بعد القبض
 ناعما وجب التكاليف بخلاف القياس بالحدوث وهو قوله عليه السلام
 اذا اختلف المتبايعان والبيعة قاعة فحلفا وتزاجا لانه
 ليس بالحدوث وقيل بين القبض وعده فلم يصح التقدير
 لثبوتها بخلاف القياس حتى لم يجز التكاليف بين الواردين
 بعد القبض ولا يتخالف العاقدان بعد هلاك البعثة عند
 ابي حنيفة وابي يوسف ولا يتخالف المواجه والمشتري اذا

اختلفا
 في قدر
 المهر
 بينة
 المرأة

بين
 الواردين
 مستاجر

اختلغا بعد استيفاء المعقود عليه انما قلنا انه ثابت بخلاف القياس
 لان المبيع سالم للمشترك لا يدعى شيئا وقال علماء الدين العالم بطبيعة
 الخلاف انما اختلف المتبايعان في مقدار القن والبلع هالكه
 بعد القبض الا ان كانا قد اختلفا في مقدار القن والبلع هالكه
 وان فمى يتخالفان ويتواردان العقد بالقيمة واجمعوا على ان
 البلعة اذا كانت قامة يتخالفان سواء كان قبل القبض او بعد
 القبض وخامس الخلاف في تخليف البايع عندنا لا يتخلف البايع
 وعندنا يتخلف وجه قوله محمد بن كل واحد منها مخرج وحدهما
 عليه فان البايع يدعى عقداً ينكبه المشترك والمشترط في عقداً
 ينكبه البايع وله في هذه الدعوى ما يرد وفي دفع الزيادة التمسك فيها
 البايع فيتحالفان فيقبل بينهما دعواه لانها صحيحة فيكون بينهما
 لهما البايع ايضا لان دعوى المشترك صحيحة فيؤثر قوله عليه السلام
 اذا اختلف المتبايعان في مقدار القن والبلع وتواردا من غير فصل بين قيام
 البلعة وصلاها يترك عليه الاحكام كما اذا اختلفا في جسد العقد
 بعد هلاك البلعة بان ادعى احدهما البيع والاخر الهبة او اختلفا
 في جسد الثمن بان ادعى احدهما البيع بالدرهم والاخر البيع
 بالدينار ويتخالفان ويترادفان وكذلك لو اختلفا في مقدار القن
 حال قيام البلعة قبل القبض يتخالفان فلما هذا ولما ان التخالف
 بعد القبض حال قيام البلعة ثبتت خلاف القياس بقوله عليه السلام
 اذا اختلف المتبايعان والبلعة قامة يتخالفان وتترادفان لان المشترك
 ليس مخرج حقيقة لان المدعى هنا هو الشرا والمشا لا يترادف لانه
 وانما يترادف لحكم وحكم الشرا لزوم الثمن وسلاخه المبيع للمشترى وله
 كان مدعى الشرا لا يخلو مما ان كان مدعى المزوم الثمن او

ولهذا

لسلامة المبيع المشترك فلا وجه الى الاول لانه حكمه يدرج في حكمه
 يصح مدعى ولا وجه الى الثاني ايضا لان المبيع سائر المبيعين
 وهذا يقتضي ذلك فاذا لم يكن المشترك مدعى لا يتوجه العيب
 على البايع لان المبيع على المبيع بالحديث وقد عرف ان الحكم اذا
 اختلفت خلاف القياس لا يتعدى الى غير موقوف النص لا يثبت
 التخالف حال هلاك البلعة واليجاب عن الحديث الذي رواه محمد
 فتقول هو مقتضى الحال قيام البلعة وان ورد مطلقا عنه فلا يثبت
 تنصيصه وهي قوله وترا اذا لان الرد نقض القبض ونقض القبض
 بعد هلاك البلعة لا يتصور واليجاب عن قوله ان دعواه تقيده
 دفع الزيادة الثمن فتقول يجب ان تثبت فيما يوجه العقد المشترك
 وذلك ملك الذات واليد او شاقدة الثمن وهو حق البايع لا حق
 المشترك ولا فائدة له فيه وفي زيادة الثمن تحصل سهم المشترك
 فلا حاجة الى تعيين البايع واليجاب عن الاحكام فتقول اذا
 اختلفا في جسد العقد وجسد الثمن حال هلاك البلعة سلم القبض
 اصبحت مشتركا وقالوا كل واحد منهما مخلف عما عقد غير العقد
 الذي خلعت عليه الاخر فاذا خلعا لم يظروا واحد من العقدين في
 بيع نالعه من ذلك غيره ويجب قيمتها من غير وجه وفي حديثنا
 اتفاقا على عقد واحد فاذا لم يثبت الزيادة اختلفا في قيمته عقد
 ثابت باقائهما والفسخ انما لا يقع في هالكه ويقض ما كانا متفقوا
 وقالوا انما على هذا الخلاف وهو الصحيح والمذكور في بعض الكتب
 قوله محمد كذا ذكره علماء الدين العالم في طريقة الخلاف وانما اذا
 اختلفا في مقدار الثمن حال قيام البلعة قبل القبض فتقول
 كل واحد منهما مخرج حقيقة فتكون حقيقة لان البايع يدعى تسليم

عنى

في قبض العيب

فيظلاله

الذين الذي يدعيه مقابل هذا المسيح والمشتري ينكره والمشتري
يدعي تسليم المسيح بهذا العقد من الذين الذي يدعيه والبايع ينكر
ذلك من واحد منهم فمفكر حقيقة تجا زحليقة اسما حيا حيا لا
قلت صورة الدعوى كما صدق المشتري وان لم يكن ذلك
حقيقة فينبغي ان يكون الصورة كما فيه يتوجه اليمن على البايع كما
كافية القول بتمت المشتري قلت العوق بين البيعة واليمين
ظاهر لان الذين يتوجه على المدعى عليه وهو واقف على حقيقة
الحال فلم يكتف بصورة الدعوى والبيعة قول المشتري ولا وقول
لهم ولا علم على حقيقة الدعوى ناكثي بصورتها ولهذا اذا قال الموع
روى في الوردية او هلك واقام البيعة على ذلك تقبل ولكن لا
يخلق المال وان كان منكرا صورة يكون الموع حجة على صورة
والبايع مما يتعلق بهذا الموضوع يعلم في غاية البيان وانما الاجابة
اذا اختلفا بعد الاستيفاء لم يتحالف فيكون القول قول المشتري
شعبيته لان نازلة التي انفسح العقد والتواذ فيبعد استيفاء
المنافع لا يمكن الفسخ فيها لانها اضممت وتلاشت ولا ان اليمين
على المنكر والمستاجر لا يدعي على المتواجر تسليم المنافع لان المتواجر
استوفى ما حاقا يكون المتواجر منكر انما يتجوز التالف وانما اليمين
على المتاجر لانه المنكر للزيادة التي للزيادة التي يدعيها المتواجر
وبعد اعلى اسهل الحقيقة وان يوسف ظاهر لان هلاك المقصود
عليه البيع مع التالف عند غي الساعده مما لم يحمى المالك
التي لغيره باب البيع لان العين متقومة بنفسها فكانت القيمة
قائمة مقام العين وان باب الاحارة المنفعة ليست متقومة
بنفسها بل بالعقد فاذا انفسح العقد باق التالف لا يعني العقد ولا

في

يتقوم المنافع بلا عقد ولهذا لم يجز التالف عنده ايضا فوجب الرجوع
الى قول المشتري لانه هو المستحق عليه وعلى مع الخلاف في
استحقاق كان القول قول المستحق عليه من غير البايع يعلم
في غاية البيان وقول الشيخ وهذا الحكم اشارة الى التالف وقوله
الى الوارثين بلطف التفتية الى وادى البايع والمشتري
قلت وانما انكر على اشخاصا بعض الناس استحسنوا
بالمزاد فانه حصة المزار على ما قلنا بطلت المناذرة والعبارة
وذكر انهم لم يتركوا الحصة بالهوك والتهوق وقد تال ان افعى في
بعض كشيء استحب كذا وما بين اللطيفين فوق والاستحسان
افضلها واقواها وهذا جواب عن انكار الخصوم على افعى في
في استعمال الاستحسان حيث تالوا القول بالاستحسان عمل
بالتهوق والهوك فقال الشيخ ليس مرادهم منه ذلك بل مراد
منه العمل بالقوى الدليل من وجهي الغيا من ناذر افعى مرادهم
على ما قلنا قتل هذا بطلت من رعتهم من العبارة وقد استعمل
ان افعى مثل هذه العبارة حيث استعمل لفظ استحب ولا
فوق في المعنى بين لفظي استحب واستحسن فاذا احرار
استعمال استحب في جاز استعمال استحسن بالطريق الاولي
لانه افضل اللطيفين قالوا يستعملون القول فيلزمون
الحسنه وقال قولوا يبيعوا احسن ما اقبل اليك وقد
استقصينا الظاهر في الاستحسان في اول الباب وقوله ولا تال
بالاثير ليس من باب خصوص الجواب ايضا عما تبين يعنى
لما ان الاستحسان بالقياس الحقيق ليس من باب خصوص
العمل على ما بين عند بيان قوله هناك ذلك ان سؤر سباع

مع

الذين
مع

الطاهر يحسن وكذلك الاستحسان بالاثلاثين من باب تخصيص
الجلد أيضا عما يجب في باب فساده تخصيص الجلد دخول
وقوله في بيان حكم الجلة انه ثابت في الفرج بغالب الرأي على
اجمال الخطأ واجبه الى فصل من احكام الجلد انه لا يثبت به الجرم
قطعا وينتفى عليه ما ينال احوال المجتهدين وانما ذكرنا في
هذا الكلام بيان المشابهة بين البابين معناه ان قولنا
في اول باب حكم الجلة فاما الحكم الثابت بتعليق النصوص
فتعدي حكم النص الى ما لا نص فيه لم يثبت بغالب الرأي على اجمال
الخطأ واجبه الى فصل من اصول احكام الجلد وذلك انه لا يثبت
بالرأي الحكم قطعا وينتفى عما لا يثبت به الحكم قطعا ينال
احوال المجتهدين لان الحكم الثابت بالاجتهاد لا يثبت قطعا
نفاذ ان يذكر باب مقرره احوال المجتهدين بعد باب حكم
الجلد والله اعلم وهذا اخذوا الذين اثاروا من كتابنا في اثار
في شرح اصول الفقه للشيخ الامام فخر الاسلام ابو محمد محمد بن
ابن تيمية في الذي يليه وهذا باب مقرره احوال المجتهدين
ومنا وجه في الاجتهاد ونقله العبد السعيف محمد بن احمد
الفارسي عن خطه قوله الشيخ الزاهد الفاضل الكامل ابو عبد
الله بن ابي عمير العميد المدعو بقوام الفارسي الاقل
رحمه الله عليه وعلم الكاتب وعلم جميع المسلمين امين والحمد لله رب العالمين
ودفع الفواحش من نقل هذه النسخ المبادة في اواخر
شهر ربيع الاول بعد صلاة الجمعة في مدرسة صغيرية
حترها الله عن الآفات من سنة تسعين معناه
والحمد لله رب العالمين



۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱